Darstellung
der moralphilosophischen Anschauungen
des Philosophen Hermann Samuel Reimarus.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Doktorgrades

an der

philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.

Von

Hermann Richardt.

LEIPZIG

Bereiter & Meißner, Buch- und Akzidenzdruckerei.

[1906]

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren Heinze und Wundt.

Leipzig, den 2. August 1906. Der Procancellar

Marx.

Meinen lieben Eltern!

Inhalts-Übersicht.

Einleitung.

A. Allgemeiner Teil.

§ 1. Begriff und Ursprung der Wissenschaft und Ethik.

Voraussetzungen der Ethik.

§ 2. Das Verhältnis von Ethik und Religion.
§ 3. Der ethische Naturbegriff.
§ 4. Das menschliche Seelenleben.
a) Begriff der Unsterblichkeit.
b) Begriff der Willensfreiheit.
§ 5. Die menschlichen Triebe.
§ 6. Der Begriff der Lust resp. Unlust.

B. Spezieller Teil.

I. Positiver Teil.

§ 7. Das ethische Ziel und der Zweckbegriff.
§ 8. Der Begriff der Vollkommenheit.
§ 9. Der Begriff der Glückseligkeit.
§ 10. Der Begriff der Tugend und Pflicht.
§ 11. Der Begriff des Nutzens.

II. Negativer Teil.

§ 12. Kritik der atheistischen Moral.
§ 13. Kritik der christlichen Heilsordnung.

C. Praktischer Teil.

§ 14. Die menschliche Gesellschaft und der Staat.
§ 15. Die Erziehung.

Zusammenfassung.

Litteratur.

H. S. Reimarus.

W. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in 10 Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet. 4° Hamburg 1772.

V. Die Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit aus 2 ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. 1756.

T.T. Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 3. Ausgabe, Hamburg 1773.

Schulzschrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes. (Manuscript der städt. Bibliothek zu Hamburg.)

Machiavellismus vor Machiavelli. 1719 Wittenberg.
Über das Schicksal von Gemiston Plethon. 1720.

Programmarbeiten in Wismar.
Alle Menschen seien gleich glücklich. 1723.
Der Genius des Socrates. 1723.
Über den Gebrauch der Philosophie beim Unterrichte. 1723.
Über den Zusammenhang des decorum mit der Moralphilosophie 1723.
Über die Frage, ob die Tugend leichter sei, oder die Laster. 1723.
Die Natur des unendlichen in der Mathematik. 1724.
Der Instinkt der Tiere als Beweis für das Dasein und die Weisheit Gottes. 1725.
Fabel über die Bienen von Maudeville. 1726.
Wie es nicht leicht sei auf mathematische Weise zur Gewißheit zu kommen. 1727.
Über das Studium der Griechen und human. Wissenschaften bei den Hebräern. 1728.
Ausgabe der römischen Geschichte des dis Carsius. 1750—52.

Jodl. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. Stuttgart 1882.

Lipps. Die ethischen Grundfragen. Leipzig 1899.

Wundt. Ethik 3.° Stuttgart 1903.

Hartmann. Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Berlin 1897.

G. Zart. Einfluss der englischen Philosophie seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881.

D. Fr. Strauss. H. S. Reimarus und seine Schutzschrift. Leipzig 1862.

Überweg-Heinze. Geschichte der Philosophie. 8°. 1901.

M. Heinze. Die Sittenlehre des Descartes. Leipzig 1872.

K. Fischer. Geschichte der neueren Philosophie. 3 Bd. 4°. Heidelberg 1902.

Barth. Die Stoa. Frommanns Klassiker der Philosophie. XVI. Stuttgart 1903.

C. A. E. Schmidt. Übrige noch ungedruckte Werke der Wolffenbüttelschen Fragmentisten. 1787.

C. Mönckeberg. H. S. Reimarus und J. Chr. Edelmann. 1867.

C. Ch. Scherer. Das Tier in der Philosophie des Reimarus. J. Diss. Würzburg 1898.

J. H. Nölting. Dic unsterblichen Verdienste unseres grossen Reimarus um die Religion. Hamburg 1769.

R. Schettler. Die Stellung des Philosophen Hermann S. Reimarus zur Religion. J. Diss. Leipzig 1904.

Leichenprogramme, Hamburgischer Senioren, Professoren und Pastoren betreffend.

Chr. Wolf. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. 6°. Frankfurt 1739.

Der Hamburger städt. Bibliotkek bin ich für die freundliche Überlassung des Manuscriptes der Apologie zu besonderem Danke verpflichtet.

Einleitung.

Schon die rein practischen Tendenzen der Aufklärungsphilosophie, welche in ihrem Hauptstreben darauf ausging, die abstracten Vernunfttheorien für die Wirklichkeit nutzbar zu machen, mußten sie in erster Linie zur Betrachtung der Moral führen. Je mehr die Gedankenrichtung den Charakter einer Popularphilosophie annahm, um so mehr mußten die beiden Pole des täglichen Lebens, Religion und Sittenlehre in den Vordergrund treten. Die practischen Bedürfnisse nach einem System der Moral sah man in den Werken Chr. Wolffs (1769—1754) befriedigt. Wolff ging, obwohl er stets bemüht war, für seine Philosophie den Karakter der Selbständigkeit zu betonen, von der Speculation seines großen Lehrers Leibniz aus, welcher zwar selten moralische Fragen in systematischer Weise behandelt, aber durch seine universale Betrachtungsweise die Richtungslinie der folgenden philosophischen Speculation festgelegt hatte. Die Sittenlehre begründete er auf die beiden Begriffe „Vollkommenheit und Glückseligkeit."

Wolff griff diese Gedanken Leibnizens auf. Vollständig befangen in der Anschauung, daß die Moral sich aus der menschlichen Vernunft allein ergebe, deduciert er in breiten Ausführungen ein vernunftgemäßes oder natürliches Moralsystem, welches alle menschlichen Handlungen bis in die kleinsten hinein nach dem abstracten Vernunftmaßstab betrachtet. Es braucht nicht betont zu werden, daß in der Systematisierungskunst Wolffs auch die Schwäche des Systems lag. Die Fundierung der menschlichen Moral ausschließlich auf die Vernunft, mußte bald in ihrer Einseitigkeit hervortreten, da doch die Moral

mehr als irgend ein anderer menschlicher Wissenschaftszweig auf der harmonischen Einheit der Seelenkräfte beruht. Die große Bedeutung des Gefühls und des Willens war vollständig vernachlässigt. Es wäre aber unrichtig, infolge dieser grade unsere Zeit abstoßenden Einseitigkeit die Bedeutung Wolffs zu unterschätzen, allerdings liegt dieselbe wie Hettner betont, weniger auf philosophischem Gebiet im engeren Sinne, als „in ihrer bedeutenden Einwirkung auf das Geistesleben, in dem Durchdringen des Volkes mit Philosophie“ (vgl. auch Strauß H. J. R., welcher das 18. Jhrdt. in seiner Bedeutung für den Fortschritt der Menschheit neben das Reformationsjahrhundert stellt).

In Wolff hatte die streng deductive Methode ihren Höhepunkt erreicht. Die kommende Philosophengeneration legte die Systeme ihres Lehrers bei all' ihren Anschauungen zu Grunde und betrieb vor allem die Durchforschung der Einzelgebiete. Aber unbewußt bahnt sich in dieser Zeit ein Umschwung im Geistesleben an, man fing an, über Wolff hinauszugehen in größerer Beachtung der Erfahrung. Desgleichen trat speziell in der Moralphilosophie an Stelle der deductiven Methode eine „historische und genetische Betrachtungsweise“ (Zart p. 104). Zu diesen Übergangserscheinungen gehört H. S. Reimarus (1694—1765), einer der scharfsinnigsten Köpfe der Aufklärung, welcher vor allem durch seine Tierpsychologie und Religionsphilosophie bekannt ist (Darstellung des Lebens- und Entwicklungsganges s. Überweg Heinze III., 1229. Strauss u. Schettler).

In seinen moralischen Anschauungen geht dieser Denker von Wolff aus, weist aber infolge seiner reichen Belesenheit in der philosophischen Litteratur, welche sich speziell auf antike und zeitgenössische Schriftsteller erstreckte, daneben Berührungspunkte mit der Stoa und der englischen Philosophie auf. Die Anregung zur Abfassung seiner Schriften gab ihm der Materialismus und Atheismus der französischen Aufklärung, gegen welche er als kulturfeindliche Strömung in erster Linie vorging.

A. Allgemeiner Teil.

§ 1.

Begriff und Ursprung der Wissenschaft und Ethik.

Um zu dem Begriff der Ethik bei Reimarus zu gelangen, ist es von Wichtigkeit, uns seine Ansicht von der Weltweisheit überhaupt vorzulegen, deren integrierender Bestandteil ja die Sittenlehre ist. Die Definition der Wissenschaft im Allgemeinen gibt er in V. s. 278): „Wissenschaft ist eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, die aus unleugbaren allgemeinen Grundsätzen durch unzertrennte Verbindung der Schlüsse bewiesen werden; sie beruht also auf der vernünftigen Einsicht des Möglichen und Notwendigen." In dieser streng logischen Definition, welche sich mit der Wolffs deckt und die das Ziel der Wissenschaft ganz allgemein auffaßt, scheidet er weiterhin „reine Wissenschaften" oder „unreine Wissenschaften" resp. gemischte. (V. 17). Unter ersteren versteht er diejenigen, deren Grundsätze lauter Axiome der Vernunft sind (Mathes. pura Geometr. Arithmet.). Unter die zweiten begreift er diejenigen, bei denen Grundsätze der Erfahrung mit unterlaufen. Diese Klassifizierung ist durchaus im rationalistischen Geiste gehalten. Die abstracte Vernunft steht an erster Stelle, in der Erfahrung sieht man etwas sekundäres. Dieses erhellt weiter daraus, daß die Erfahrung an sich nicht als Quelle der Wissenschaft betrachtet wird, sondern nur in Verbindung mit der Vernunft.

Noch klarer legt uns den Karakter der Philosophie des Hamburger Gelehrten die Definition klar: „Die Weltweisheit

ist eine Wissenschaft aller beträchtlichen und sittlichen Hauptwahrheiten, die in der Menschen Glückseligkeit einschlagen d. h. das Bemühen des Verstandes und des Willens richtet sich nach einem Zwecke der Glückseligkeit, worin es eine Verbindung und Übereinstimmung bekommt.

In dieser Definition geht Reimarus über Wolff hinaus, der die Weltweisheit als eine Wissenschaft des Möglichen, sofern es möglich ist, definiert (s. Mönckeberg s. 95). Die Betonung der Glückseligkeit als Bekrönung und Ziel unseres Strebens erinnert in etwa an Descartes, welcher die Wissenschaft einem Baume vergleicht, dessen abschließende Spitze die Ethik ist. Diese Definition gibt der Wissenschaft überhaupt einen durchaus ethischen Karakter. Es liegt im Geiste des „Nützlichkeitszeitalters," daß der Selbstwert des wissenschaftlichen Forschens zurücktritt, gegenüber dem Nutzen der Wissenschaft zur menschlichen Glückseligkeit. Die Wissenschaft erhält damit von vornherein einen eudämonistischen Anstrich.

Die Folgerungen aus dieser Definiton gibt uns R. in den 3 Bedingungen, welche er für die Philosophie aufstellt. 1.) „Weil die Weltweisheit eine Wissenschaft ist, so muß sie aus der gesunden Vernunft deutlichen Grund und zusammenhängenden Beweis aus allen Sätzen geben. 2.) Sie ist eine Wissenschaft aller durch die Vernunft begreiflichen Hauptwahrheiten. 3.) Es müssen auch lauter Wahrheiten in der Weltweisheit vorkommen, welche in die Glückseligkeit der Menschen einschlagen, denn sonst würde der natürliche Zweck alles menschliche Bemühen vereiteln" (V. XIII).

Das Hauptgewicht liegt also bei R. in der Vernunftgemäßheit und dem Nutzen für die Glückseligkeit. Unter ersterem versteht er, wie er in den Fragmenten (III. s. 171 Ausgb. v. Lessing) ausführt, „was sich aus deutlichen Begriffen und unleugbaren Grundsätzen durch richtige Vernunftschlüsse beweisen läßt," oder wie er V. s. 45 sagt, „alles, was den Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs gemäß gedacht und gehandelt wird, es mag nun

darinnen eine Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit haben." Das Prinzip des zureichenden Grundes führt uns zur Wissenschaft, es macht alle principia brauchbarer und gewisser und es zeigt uns den Zusammenhang der Wissenschaften und die gemeinsame Grundregel derselben (W. 277 Anmerkg. 38).

In der Einteilung der Philosophie folgt R. der damals üblichen, vor allem durch Wolffs systematische Werke eingeführten. Er gliedert sie in 1.) betrachtende (ph. theoretica) und 2.) in sittliche (ph. moralis sive practica) Wissenschaften. „Jene sucht das Wesen, die Eigenschaften, Kräfte und Wirkungen der Dinge, welche sind oder sein können, wirklich zu zeigen." Zu den theoretischen zählt er als Grundwissenschaft die Ontologie, sodann die Cosinologie, die Psychologia empirica rationalis, Gottesgelehrtheit, Naturlehre und Teleologie, unter letzteren versteht er die Anwendung der Naturlehre auf die Gottesgelehrtheit.

Den zweiten Hauptteil der Wissenschaften, die Sittenlehre, definiert R. als Lehre von der Verbindlichkeit des Menschen zu gewissen freien Handlungen (V. IV).

Diese Definition bewegt sich vollständig in den Bahnen Wolffs, dem die Ethik die sciensia dirigendi actiones liberas in statu naturalis seu quatenus sui iuris est homo nulli alserius potestati subiectus ist (Philos rat. § 64, Ethica I. § 4). Die Abhängigkeit von Wolff geht hierin soweit, daß Reimarus die Einteilung der Wissenschaften spez. der Sittenlehre einfach übernimmt. „Die sittliche Weltweisheit hat Wolff billig auf eine von ihm in Ordnung gebrachte sittliche Grundwissenschaft (Philosophia practica universalis) gebaut, worin die ersten Grundsätze und Begriffe von der Menschen freien Handlungen, Verbindlichkeit, Naturgesetze, Belohnungen und Strafen, Tugenden und Lastern erkläret und dargetan werden. Der zweite Teil begreift das Recht der Natur und das Völkerrecht, der dritte die Sittenlehre, worin die Mittel zur willigen Ausübung der Pflichten einzelner Menschen, d. i. zur Tugend, angezeigt

werden. Den vierten Teil bildet die Lehre der Staatsklugheit und Haushaltungskunst" V. XI.

Wolff hatte in diesen einzelnen Systemen die Anschauungen seines Lehrers Leibniz zusammengefaßt und erweitert.

Die Definition der Wissenschaft legt es uns nahe, auf ihr Entstehen näher einzugehen, und damit uns zugleich ein Bild von der Entwicklung der Ethik zu geben. Wir können mehrere Stufen in der Entstehung der Wissenschaften unterscheiden. Der Entstehungsgrund der Wissenschaften ist für Reimarus in 2 Momenten gegeben

1.) in der natürlichen Veranlagung der Menschen,

2.) in dem Mangel und in der Not.

Die Vernunftlehre unseres Philosophen beginnt mit dem charakteristischen Satze: „der menschliche Verstand strebt von Natur nach Wahrheit und der Wille nach dem Guten." Die Menschen werden weiterhin, im Gegensatz zu den Tieren, ohne fertige Erkenntnisse und ohne Kunstfertigkeiten geboren, sondern nur mit einer Geschicklichkeit zu allem. Durch diesen Mangel wurde das Bemühen der ersten Menschen auf „Erfindung der unentbehrlichen Wahrheiten und Künste verwiesen." Der Verstand war als Ausgangspunkt der Erkenntnis auf die gemeine Erfahrung angewiesen und mußte sich dieselbe durch Nachsinnen, Versuche und Übung zu Nutze machen (V. II). TT. 154 sagt R.: „der Mangel treibt uns nach Weltweisheit zu trachten" und W. 63 betont er, daß der Mensch nicht allein von Natur durch seine Vernunft zu Künsten und Wissenschaften eine Fähigkeit habe, sondern daß er auch durch die leibliche Notdurft, durch Verlangen nach Bequemlichkeit, Wohlstand, Lust, desgleichen durch Bewunderung der Dinge und daher entstehende Neugierde, und endlich durch das Vergnügen an der Erkenntnis und Wahrheit, dazu getrieben wird.

Die letzten Ausführungen geben uns gleichsam einen Entwicklungsgang des Wissenstriebes bei den Menschen. Dem Mangel an Kunstfertigkeiten und angeborenen Mitteln

zur Erhaltung der Existenz wird Abhülfe geschaffen durch die menschliche Natur, unter der R. dasjenige versteht, „was sich zu seiner Zeit aus der Natur d. i. wesentlichen Kräften und angeborenen Beschaffenheit entwickelt (W. 518) . Der natürliche Boden, in dem die primitiven Kenntnisse wurzeln, ist die „gemeine Erfahrung," welche durch Nachsinnen und Versuche zu „Nutze gemacht" werden muß. Der Mensch bleibt aber nicht bei der Befriedigung der Notdurft stehen, „er sättigt sich nicht an dem geringen Vorgeschmack," sondern die errungenen Fähigkeiten leisten seiner Bequemlichkeit Vorschub, sie führen zu Wohlstand und Überfluß und diese sind in sich selbst wiederum infolge ihrer innewohnenden Lust Antrieb zu größerer Vervollkommnung. Reimarus betont als wichtiges Reizmittel das materielle Interesse. Dazu tritt noch das intelektuelle Interesse in Gestalt von Bewunderung und Neugierde und schließlich das Vergnügen am Erkennen selbst. Die letzten 3 Momente finden wir in der Geschichte der Philosophie immer wieder als Antrieb zur Wissenschaft in vielfacher Variation wiederholt. Von historischem Interesse ist noch, daß R. eine 3fache Wanderung der Wissenschaften von den Morgenländern nach Europa und umgekehrt annimmt (W. 81).

Der nächste Fortschritt von dieser ersten primitiven Stufe, auf welcher Aufnahme und Vermehrung der Erkenntnis stattfindet, führt den Menschen zum Aufsuchen von Grund, Ursache und Beweis. Von hier schreiten wir zur dritten Stufe, „zu einer zusammenhängenden Weltweisheit," welche einen Vorrat von geordneten Wahrheiten darstellt. (V. 9).

Schon hier treten uns charakteristische Merkmale der Wissenschaftslehre und der sittlichen Anschauungsweise unseres Philosophen entgegen. In erster Linie fällt uns der utilitaristische Karakter auf. Das Streben der Menschen ist rein utilitaristisch bestimmt. Der Nutzen zur Abstellung der Notdurft ist der einzige Gradmesser in der Entstehung der primitiven Wissenschaft. Erst später tritt die Freude an der

Wissenschaft selbst als Ansporn zur Erringung von Erkenntnis fördernd auf. Ganz nahe mit dem Utilitarismus berührt sich die teologische Seite dieser Auffassung. Das Handeln muß zweckmäßig sein, was außerhalb des Zweckes liegt verwirft Reimarus. Der Zweck gipfelt in der Eudämonie. Alle Bestrebungen laufen in der Glückseligkeit als Knotenpunkt zusammen. Der Perfectionismus äußert sich in dem stufenmäßigen Fortschreiten des Menschen zu höherem und tieferem Wissen. Der Rationalismus unseres Denkers wird gekennzeichnet durch die Betonung des Verstandes (V. II). Zugleich weist er aber der Erfahrung eine größere Bedeutung bei, als sein Lehrer Wolff.

Die sittlichen Anschauungen des R. zeigen schon hier einen Dualismus, der später noch kräftiger hervortritt. Einerseits ist die Moral begründet in der menschlichen Natur, anderseits findet sie ihre Hauptstütze in äußeren Verhältnissen.

In der weiteren Entwicklung der menschlichen Erkenntnis unterscheidet R. 4 Stufen. Die erste führt zur historischen Erkenntnis „oder zur Beachtung dessen, was wirklich ist, geschieht oder geschehen ist.“ Diese Stufe will R. als Grundlage aller Forschung und Erfindung betrachtet wissen. Sie zeigt uns seine Wertschätzung der Erfahrung. „Lehrgebäude ohne genugsame Bemerkung des Wirklichen sind eitle Hirngespinste.“ Speziell für seine Zeit betont Reimarus die Notwendigkeit dieser Art von Erkenntnis (V. 10).

Die 2te Stufe führt „zur natürlichen Weltweisheit,“ er versteht hierunter das Denken und Urteilen über die Dinge „ohne deutliche Regeln.“ Auf beiden genannten Stufen verharren die meisten Menschen und R. hält sie auch für das Leben für ausreichend.

Als 3te Stufe bezeichnet er die „philosophische“ oder „gelehrte“ Erkenntnis, welche sowohl aus „Kunst-Erfahrungen, als allgemein deutlich erklärten Begriffen und Grundsätzen, durch richtige aneinander hängende Vernunftschlüsse, die

Wahrheiten beweiset und zu einem Lehrgebäude der ganzen Weltweisheit zu vereinigen sucht.“ (V. 13).

Bisher war es die Frage nach der Weltweisheit im allgemeinen, welche im Vordergrund stand, um aber vollständig die Wissenschaft und damit die Ethik zu erklären, müssen wir uns fragen, wie entsteht die einzelne wissenschaftliche Erkenntnis? Allgemein gilt hier der Satz: „Alle Wissenschaft fließt aus Grundsätzen, d. i. aus Sätzen, die für sich ohne Beweis klar, folglich unmittelbarer Einsicht sind, aber zur Einsicht anderer den Grund legen, sofern sie allgemein sind.“ (V. 279). R. unterscheidet weiterhin ein wissenschaftliches Erkennen a posteriori und a priori (V. 254). Er versteht darunter „die Erkenntnis nach der Wirklichkeit der Dinge, indem wir sie durch unsere Empfindung wahrnehmen, oder vor der empfundenen Wirklichkeit durch vernünftige Einsicht des Möglichen oder Notwendigen.“ Die Empfindung übermittelt die Erfahrung; letztere gliedert sich wiederum in eine äußere oder sinnliche und innere. Durch die Kraft zu reflektieren (V. 29), d. h. durch das Vermögen und Bemühen des menschlichen Verstandes durch Vergleichung der vorgestellten Dinge einzusehen, ob und wieweit sie miteinander einerlei sind oder nicht, sich einander widersprechen oder nicht, dringt der Mensch zur Gewißheit und Wahrheit vor. Die Wahrheit selbst besteht in „der Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen, woran wir gedenken“ (V. 34).

Voraussetzungen der Ethik.

§ 2.

Das Verhältnis von Ethik und Religion.

Die weittragendste Bedeutung für die Sittenlehre unseres Philosophen hat die Religionsphilosophie. In dieser Hinsicht brach Reimarus vollständig mit der bisherigen philo-

sophischen Anschauungsweise. Im Gegensatz zu Leibniz, Bayle und Wolff lehnt er jede übernatürliche Offenbarung und jedes willkürliche Eingreifen Gottes durch ein Wunder ab. Während Leibniz darauf ausging, die natürliche Religion mit dem Offenbarungsglauben in Einklang zu bringen, während Bayle die Offenbarung zur höchsten Instanz des Glaubens machte und Wolff zwar einerseits die Offenbarungsreligion auf das schärfste kritisierte, sie aber trotzdem in dem Falle bestehen ließ, wenn der Mensch eine ihm unbedingt nötige Wahrheit vermittels der Vernunft nicht erlangen könnte, verwirft R. konsequent jede Offenbarungsreligion. Die Religion ist ein Produkt der natürlichen Erkenntnis und zwar ein unbedingt notwendiges. Diese rationale Auffassung der Religion, welche das tiefste und wahrste, das religiöse Gefühl eliminierte, gestaltete auch dementsprechend ihre Ideale. Durch die übertriebene Betonung des Rationalismus muß die Religion das spezifisch religiöse Gepräge verlieren und immer mehr einen moralischen Karakter annehmen. Denn wenn die Religion nicht mehr die Heimstätte des intuitiven Gefühls, des religiösen Empfindens und Anschauens ist, wird sie notwendigerweise dazu gedrängt, ihr Betätigungsfeld auf einem anderen Gebiete zu suchen, nämlich in der Moral. Das vernunftgemäße Betrachten wird sich darauf richten, den Menschen den religiösen Begriffen gemäß zu formen und ihm die Wege zu den religiösen Zielen, welche in diesem Falle sich meist mit den moralischen decken, zu zeigen und zu ebnen. Die Religion wird naturgemäß damit Moral und wie sehr sie in der Aufklärungsphilosophie dies ist, zeigt sich schon in den 3 Hauptbegriffen „Gott," „Unschädlichkeit" und „Tugend." Von diesen hat der erste zwar noch am meisten religiösen Karakter; aber die Wirksamkeit Gottes wird nach rein moralischen Gesetzen betrachtet. Ein moralischer Faktor, ein Lustgefühl hat ihn zur Schöpfungstat bewogen. Das Ziel der Schöpfung ist gleichfalls ein rein moralischer Begriff, nämlich der Nutzen der Menschen. Eine Freude Gottes an

der Welt, an den Menschen ist ausgeschlossen, da dieses seiner Vollkommenheit widerspräche. Die Sünde der Menschen vermag nicht die Glückseligkeit des Schöpfers anzutasten. Die Welt als Verherrlichung Gottes aufzufassen, würde für R. eine Einschränkung des höchsten Wesens bedeuten. Die moralische Seite im Gottesbegriff zeigt sich weiter in seinen wesentlichen Beschaffenheiten, in der Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Auch die Beziehung des Menschen zu Gott faßt R. rein moralisch auf; sie besteht in der Erfüllung des Zweckgedankens, d. h. in der Erreichung von Vollkommenheit und Glückseligkeit. Die Lösung dieser Aufgabe ist in erster Linie an den Gebrauch der menschlichen Vernunft geknüpft, welche Gott als Richtschnur und Wertmesser dem Menschen verliehen hat. Die natürliche Konsequenz ist, daß alle moralischen und religiösen Vorschriften, welche die Offenbarungsreligionen vorschreiben, fallen müssen.

Wenn Leibniz in seiner Zweiteilung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion die traditionellen Begriffe von der Erbsünde, der übernatürlichen Gnadeneinwirkung und von den Heilsmitteln in ihrer Kraft belassen hatte, und Wolff stets vorsichtigerweise nur von der natürlichen Tugend redet, ohne damit die religiöse auszuschließen, so verwirft R. dieses alles. Gegen die Taufe, gegen die Erbsünde und christliche Heilsordnung wendet er sich in schärfster Weise, auch die kirchliche Lehre von der Ewigkeit der Strafen bekämpft er. Durch seinen Gottesbegriff und durch die konsequente Durchführung des Zweckbegriffes wird er aber zur Beibehaltung einer übernatürlichen Vergeltung geführt. Der Unsterblichkeitsgedanke dient also gleichfalls moralischen Zwecken. Wenn auch R. die Unsterblichkeit als einen Faktor betont, welcher aus der Eigentümlichkeit der Lebenskräfte hervorgeht, so sieht er doch in erster Linie in ihr ein Fundament der Sittlichkeit, wie sich dies insbesondere in seiner Kritik des Atheismus zeigt. In seiner Tugendauffassung müssen die religiösen Tugenden, welche in der augusti-

nischen Auffassung von Glaube, Liebe und Hoffnung gipfeln, schwinden. Die Tugend verliert ihren gefühlsmäßigen Karakter, nicht Trieben verdankt sie ihr Entstehen, sondern der menschlichen Vernunft. R. kann aber auch, weil Gott und die Natur nicht zu trennen sind, da vielmehr der Schöpfer in sie einen Zweck hineingelegt hat und ständig verfolgt, nicht von einer rein natürlichen Tugend reden, sondern die Tugend wird stets ihre volle Entfaltung in der Religion, d. h. in der Bezugnahme auf den Gottesbegriff finden.

Da die menschliche Vernunft zu der Erkenntnis Gottes und der Unsterblichkeit von selbst dringen kann, so muß sie als Leiterin unserer Taten stets diese beiden Begriffe im Auge haben. Die Natur des Menschen lehrt, daß trotz aller Vollkommenheit dem Menschen Schwächen anhängen, daß er vermittels der eigenen Kraft Tugend und Vollkommenheit nicht erreichen kann, sondern daß er dieselben stets in Beziehung zur höchsten Kraft setzen muß. Bei dieser notwendigen Verknüpfung von Natur und Gott wird naturgemäß die religiöse Vernunfterkenntnis auf die Entstehung unserer sittlichen Anschauungen, auf den Grad der moralischen Verpflichtung einen entscheidenden Einfluß haben müssen. Die Begriffe Vollkommenheit, Glückseligkeit und Tugend bekommen daher einen religiösen Einschlag, weil sie einerseits in dem von Gott gesetzten Zweckgedanken enthalten sind, und weil anderseits die menschliche Erkenntnis an sich sie nicht allein in ihrer ganzen Größe erfassen kann, sondern sie mit ihren religiösen Resultaten in Einklang setzen muß. Wir finden bei R. eine stete Wechselwirkung zwischen Moral und Religion. Teils entlehnt er in der Religionsphilosophie seine Beweise aus der sittlichen Weltordnung, anderseits fundiert er wiederum seine ethischen Grundanschauungen mit religiösen Motiven. Nach V. 353 gehört die religiöse Erkenntnis zu den moralischen Wahrheiten (im Gegensatz zu den physischen Wahrheiten). Er versteht unter diesen den Endzweck aller Dinge, die Absichten des

Schöpfers und den Nutzen, welchen die Menschen aus denselben ziehen. Anderseits setzt er die Sittenlehre als ein Unterglied der Religion, wie wir es speziell in der Scholastik finden. Konsequenter Weise hätte er die Identität von Religion und Moral betonen müssen, da sich zwischen beiden keine Scheidewand (in der Offenbarung) erhebt. Die natürliche Vernunft findet selbständig in ihrer von Gott festgelegten Bestimmung ohne höhere Einwirkung die höchsten Wahrheiten der Religion und zugleich der Moral. Die kritische, mehr negativ veranlagte Natur des Reimarus begnügte sich mit der Wegräumung aller Offenbarungsgedanken, er ebnete so seinem Nachfolger Mendelsohn den Weg, welcher zur Identifizierung von Tugend und Religion führte. Was R. negativ begründet hatte, wird bei Mendelsohn in positivem Aufbau weitergebildet. Die Moral wird zum Kernpunkt der Religion erhoben, was sie bei Kant geblieben ist. R. hatte moralische wie religiöse Erkenntnis als ein Resultat der Vernunft betrachtet, allerdings wäre die Vernunft an sich hierzu nicht fähig gewesen ohne Determinierung durch Gott. In diesem Gedanken lag der Keim zu einer neueren kühneren Folgerung, wie sie erst später erfolgt ist. Hatte R. die Offenbarung kritisch zu stürzen gesucht, so konnte mit derselben Berechtigung die ganze Zwecktheorie, vermittelst derer eine Beeinflussung des Menschen durch Gott erfolgte, negiert werden. Damit war das Selbstbestimmungsrecht der menschlichen Vernunft gegeben, welche sich selbst ihre moralische Weltordnung schafft und die nicht mehr in Beziehung steht zu einem höchsten Zwecke und Wesen. Die Kritik unseres Denkens enthielt also den Weg zu einem Ziele, welches er selbst bekämpft, nämlich zu einer freien autonomen Moral ohne Rücksicht auf einen anthropomorphen Gottesbegriff.

Wenn R. die Welt im weitesten Umfange im utilitaristischen Sinne auffaßt, so überträgt er dies in seinen Betrachtungen von den „Vorteilen der Religion“ auch auf letztere selbst. Wir finden hier keine speziell religiösen Momente geltend

gemacht, es sei denn das Sichversenken in Gottes Unendlichkeit und Vollkommenheit. Dieses intuitive Element, welches aber in der sonstigen Religionsauffassung einen Selbstwert hat, in der Gefühls- und Glaubensphilosophie sogar den höchsten Gipfelpunkt der Religion darstellt, wird moralisch nutzbar gemacht, wie überhaupt alle Vorteile der Religion, welche R. (W.742—763) geltend macht, rein moralischer Art sind. Die Religion erst verleiht dem menschlichen Handeln die echte Moralität. „Eine Tugend ohne Religion (wo sie anders alsdenn noch den Namen der Tugend verdient) ist gewiß von der niedrigsten Art" (W. 722).

Der Gottesbegriff ist für uns nach Reimarus durch die „Bewunderung" von Gottes Schöpfergesetz und anschauende Erkenntnis des höchsten Wesens eine Quelle tiefster Freude, der „Gemütslust." Die Annahme eines alles beherrschenden Zweckes erzeugt das Gefühl der Sicherheit und verleiht unserem Handeln eine feste Stütze. Die Betrachtung der höchsten Vollkommenheit regt unseren Eifer an. Wir werden noch bei den Einzelfragen die Wirkungen der Religion sehen, welche alle moralischer Natur sind, die das rein religiöse Gebiet nicht berühren.

§ 3.

Der ethische Naturbegriff.

Die Beurteilung der menschlichen Handlungen und ihres Zieles nötigt uns zuvörderst die menschliche Natur überhaupt in ihrer Stellung bei Reimarus zu vergegenwärtigen, denn sie bildet die Grundlage für die Lebensführung des Menschen. Natur und Vernunft sind in der Aufklärung zwei notwendig miteinander verbundene Begriffe. Die Vernunft ist es, welche dem Menschen seine besondere Stellung in der Reihe der Lebewesen verleiht. R. sucht die Natur des Menschen zu ergründen, indem er von dem ihm besonders naheliegenden Vergleich zwischen tierischer und menschlicher Lebensart ausgeht. Vor allem ist es die Polemik

gegen Rousseau und nebenher auch gegen Hobbes und Puffendorf, welche unseren Denker zu einem näheren Eingehen auf dieses Gebiet führten; wir erhalten in dieser Polemik zuerst ein negatives Bild der Natur. Reimarus sieht in der Reconstruction des Naturzustandes durch Rousseau eine unwissenschaftliche Erdichtung (W. 500), in welcher in unhistorischer Weise nach Willkür dem Menschen Eigenschaften zu- und abgesprochen werden, die ihre Erklärung erst durch die Erfindungen der Gegenwart erhalten (W. 495 ff.). Die unberechtigte Kritik Rousseaus an der Gegenwart sei geeignet, Unzufriedenheit zu erregen und zerstöre so die Glückseligkeit der Menschen, ohne besseres bieten zu können. Die beiden Grundirrtümer Rousseaus findet R. in der Verwerfung des Geselligkeitstriebes und in der Annahme des Nachahmungstriebes an Stelle der Reflectionskraft und der Vernunft. Beide Annahmen tragen nach R. innere Widersprüche in sich. Einerseits forderten die Schwäche des Menschen und die Gefahren des Klimas und der Tierwelt einen geselligen Zustand (W. 508 ff.). Anderseits vermag die Betonung des Nachahmungstriebes nicht die Vernunft auszuschalten, denn die menschliche Nachahmung konnte nicht blindlings erfolgen, sondern sie mußte die Beschaffenheit des menschlichen Organismus berücksichtigen, sie mußte also in Form einer Wahl erfolgen. Eine Wahl ist aber nicht möglich ohne Reflexion. R. führt diese Widersprüche in der Beweisführung Rousseaus auf dessen ungenaue Definition der Natur zurück und schreitet infolgedessen selbst zur Festlegung dieses Begriffes in wolffischem Sinne. Unter Natur des Menschen versteht er dessen wesentliche Leibes- und Gemütskräfte und die angeborenen Beschaffenheiten (W. 516). Die Leibeskräfte erstrecken sich auf Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, „die wesentlichen Seelenkräfte sind außer den Sinnen, sinnlichen Vorstellungen und Neigungen, welche wir mit den Tieren gemein haben, die Vernunft, Freiheit und Perfectibilität.“ Die angeborenen Beschaffenheiten erklärt er an dieser Stelle nur sehr dürftig, er bezieht

sie allein auf die angeborene Hülflosigkeit des Menschen bei dessen Geburt und folgert daraus das Bedürfnis nach Pflege und Erziehung in der Familiengemeinschaft. Um die Auffassung Rousseaus über den natürlichen Zustand der Menschen zu widerlegen, giebt uns Reimarus weiterhin Definitionen der beiden Begriffe „natürlich“ und „natürlicher Zustand“ (W. 519 ff.), welche er gleichfalls von Wolff übernommen hat. „Natürlich nenne ich dasjenige, was sich zu gegebener Zeit aus der Natur d. i. wesentlichen Kräften und angeborenen Beschaffenheit ergiebt, wenn nur kein Hindernis da ist und die Umstände übereinstimmen.“ R. faßt unter den Begriff „natürlich“ die Sprache und die Reflexion. Beide Eigenschaften zeigen sich in ihren Keimen von der Geburt an und sind nicht Produkte des Zufalls, wie Rousseau behauptete. Mit der Definition des Wortes natürlich ist auch die Auffassung des R. über den natürlichen Zustand gegeben. Wenn der Mensch in die Umstände gesetzt wird, die seine eigentümliche Natur notwendig zur Wirksamkeit voraussetzt, so nennt R. dies natürlichen Zustand (W. 513). Von dieser Grundlage aus greift er die rousseauschen Erklärungsversuche der menschlichen Sprache und Gesellschaft an. Erstere rechnet er zum status naturalis, während letztere erst später erfolgte. In dieser Kritik vertritt Reimarus die Lehre von den angeborenen Eigenschaften, wie wir sie in der Stoa finden und in weiterer Ausbildung bei Descartes und Leibniz; er betont überall die ursprüngliche Veranlagung der menschlichen Natur zur Geselligkeit, zur Tugend und Wissenschaft. Not und Mangel weckte diese keimartigen Anlagen und bildete sie aus. Seine Einwendungen gegen Rousseau tragen viel Berechtigung in sich, in manchen Zügen vermag er jedoch Rousseau nicht zu folgen, da er rein begrifflich und streng logisch an ihn herantritt. Dazu kommt der diametriale Gegensatz der beiden Weltanschauungen. Bei Rousseau ein tiefer Kulturpessimismus, der sich nach einem Ideal zurücksehnt, bei R. hingegen eine optimistische Weltbetrachtung. Die Erklärung

der menschlichen Eigenschaften, speziell der Vernunft aus Zufall war dem strengen Teleologen besonders zuwider.

Neben Rousseau ist es vor allem die christliche Naturauffassung, welche Reimarus kritisch beleuchtet. Die Begründung der Offenbarung und eines übernatürlichen göttlichen Eingreifens mit der „Schwäche und Verderbtheit" der menschlichen Natur ist nach ihm in sich widerspruchsvoll; „denn wenn der menschliche Verstand und Wille so verkehrt wäre, so wäre überhaupt eine übernatürliche Einwirkung Gottes unmöglich" (Apologie V, 2, 10). Vielmehr kommt er zu dem Ergebnis, daß der Mensch zwar infolge der wesentlichen Schranken seiner Kräfte, sowohl physischem wie moralischem Bösen unterworfen ist, daß er aber in der Vernunft ein vorzügliches Mittel hat, durch dessen richtigen Gebrauch er zur Vollkommenheit gelangen kann (Ap. V, 3, 6). Der Religion räumt er in diesem Prozeß eine wichtige Stelle ein, lehnt aber jedes übernatürliche Eingreifen ab. Noch bestimmter und positiver drückt er sich aus, wenn er an anderer Stelle (Ap. V, 3, 2) von den unverdorbenen Seelenkräften spricht, deren Regeln uns eingepflanzt sind, und welche an sich göttlicher Natur sind. Die Vernunft enthält ewige Regeln der Wahrheit und Glückseligkeit. Wissentlich können wir nichts widersprechendes denken, noch Böses als Böses lieben. In diesen Sätzen ist schon indirekt der Ursprung des Bösen angedeutet, welches er, wie wir später sehen werden, ähnlich wie Leibniz und Wolff in den Schranken der menschlichen Natur begründet sieht.

In der positiven Festlegung des menschlichen Naturbegriffs geht R. von dem Vergleich zwischen Menschen und Tier aus. Er faßt hier zuerst die seelische Natur des Menschen überhaupt in das Auge, um sodann den Naturzustand der Menschheit zu bestimmen.

Für die Weiterentwicklung des Naturbegriffs, den er Rousseau gegenüber aufgestellt hatte, ist von besonderer Bedeutung der Zweckgedanke. Für R. ist er die Basis in

der Ableitung der Entwicklung des Einzelmenschen. Als Grundlage für die Lebewesen sieht er die Bestimmung derselben zu einer gewissen Art von Vollkommenheit und Glückseligkeit an (W. 531). Gemeinsam ist allen Lebewesen das Sinnliche, welches sich in dem gleichen Prozesse des Werdens und Vergehens äußert. Weiterhin verfügen sowohl Menschen als Tiere über innere Lebenskräfte, „die das Ihre ohne unser Denken und unseren Ratschluß verrichten." Diese Kräfte sind teils organischer, teils seelischer Natur. Die Veranlagung zu Affekten und Reizen ist gleichfalls Menschen und Tieren gemeinsam. Die ethische Folgerung, welche das Vorhandensein dieser sinnlichen Veranlagung des Menschen ergiebt, zeigt sich in der Berechtigung einer sinnlichen Glückseligkeit. Die Handlungen, welche sich aus der Ähnlichkeit der menschlichen wie tierischen Veranlagung ergeben, sind deshalb keineswegs den göttlichen Absichten in der Natur entgegengesetzt oder zu verwerfen, sie bilden vielmehr einen wichtigen Bestandteil des Naturrechtes.

Schon in der ersten Stufe macht sich der Unterschied zwischen Mensch und Tier bemerkbar, nämlich in der Art des Bewußtseins. Die weitere Entwicklung der natürlichen Anlagen im Menschen und in den Tieren geht gesonderte Wege. Künste und Fertigkeiten sind dem Menschen nicht von Natur verliehen, sondern nur das Vermögen der Vernunft zur „Erwerbung mancherlei Geschicklichkeiten." In der menschlichen Natur finden sich keine entwickelten Triebe und Fähigkeiten, sondern nur die Keime hierzu (T. T. 387), welche aber die ganze Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Entwicklung und Fortbildung in sich schließen. Die Ausbildung dieser Keime erfordert stete Geschäftigkeit und Unterricht. Damit der Einzelne die Vorarbeit der Früheren nicht nochmals zu leisten hat, führt der Mensch nach R. den Unterricht ein, um dadurch eine geeignete Grundlage für die in Frage stehende Kulturarbeit zu geben. Für die intelektuelle Auffassung des Naturbegriffes ist die Stellung der Vernunft in demselben bezeichnend. Die sinnlichen Be-

dürfnisse und der Mangel an angeborenen Trieben wecken die Anlagen, welche in der menschlichen Natur zur Vernunft liegen (W. 536). Die Vermeidung von Schmerz und Verdruß und anderseits das Streben nach Lust, zwingen den Menschen zur Ausbildung seiner seelischen Fähigkeiten. Dazu tritt der Umstand, daß der Mensch nicht in der sinnlichen Lust seine Befriedigung findet, sondern vielmehr nach höherer Freude strebt. Die Natur giebt selbst die Richtschnur der sinnlichen Lust und setzt ihre Grenzen in die Notdurft und Erquickung nach nützlicher Beschäftigung (W. 539). Im Menschen liegt ein Streben über das Sinnliche hinaus infolge seiner höheren seelischen Kräfte. Dieses wird erreicht in wissenschaftlicher und moralischer Betätigung. Auf dieser Naturanlage des ständigen Weiterstrebens, der notwendigen Ausbildung der einzelnen Fähigkeiten, um zur höchsten Gemütslust zu gelangen, basiert der Endämonismus in der Lehre des Reimarus. Die menschliche Natur ist von vornherein angelegt auf die Erreichung der Glückseligkeit. Die Entfaltung der Vernunft ist nur Mittel zum Zweck. Zugleich findet sich ein utilitaristischer Zug in der Naturauffassung unseres Denkers. „Was uns und anderen nicht wahren Nutzen schafft, was zur Notdurft, zum Wohlstande und zur Bequemlichkeit nichts hilft, was den Verstand nicht mit Erkenntnis wichtiger Wahrheiten, den Willen nicht mit Tugend, Liebe, Zuversicht und Hoffnung erfüllet, das tut der menschlichen Natur kein Genüge."

Weiterhin geht R. in seinen Beweisgängen von der Zweckidee aus, welche sich dergestalt zeigt, daß der Mensch infolge des Mangels zur Anwendung der Vernunft gelangt, zu einer vernunftgemäßen Lebenshaltung geführt wird, welche zum Wohle des Individuums wie auch der Gesamtheit führt, wie es von der Schöpfungsabsicht Gottes bestimmt war.

Das Fehlen angeborener Künste und Fertigkeiten zwang den Menschen zur Ausbildung der Vernunft. Was bisher als dunkler Trieb im Seelenleben verborgen lag, wird hierdurch zur Betätigung in der Wirklichkeit genötigt.

Der Trieb der Fortpflanzung, die Furcht, das Mitleid führte den Menschen in erster Linie zur Gründung der Gesellschaft. Um aber das Zusammensein fruchtbar und fördernd zu gestalten, wurde die Sprache „ersonnen." Das Bedürfnis nach Kleidung, Nahrung und Wohnung zwang zur Ausbildung des Handwerkes und des Ackerbaues. Die Sorge um die Sicherheit gegen Raub und Gewalt führte von der losen geselligen Vereinigung zu einem Gesellschafts- und Staatswesen. Der Nutzen der Verstandeskraft in Abstellung dieser Bedürfnisse führte zur Erkenntnis des Selbstwertes der Vernunft und der in ihrer Betätigung liegenden Lust. Zu dem endämonistischen und utilitarischen Grundzuge der Naturauffassung tritt hier der rationale Karakter. Die Vernunft ist das richtunggebende Lebenselement. Geweckt durch äußere Anstöße drückt sie der ganzen Lebensart ihren Karakter auf, sie ist die absolut vorherrschende Seelenkraft. Nicht in einem unbewußten Drange, nicht in allmählicher Entwickelung wirkt sie sich aus, sondern als fertiges Prinzip tritt sie uns entgegen. Reimarus verkennt in seiner Darstellung der Entstehung der Gesellschaft, der Sprache etc. die Entwicklung aus dem Unbewußten heraus. Diese rein verstandesmäßige Erklärung der wichtigsten Lebensfaktoren, welche überall eine Absicht und einen klaren Plan voraussetzt, wo eine langsame, jahrhundertlange Entwicklung stattfand, läßt uns infolge der Vernachlässigung der übrigen seelischen Anlagen den gewaltigen Rückschlag gegen die Aufklärung in der Philosophie begreifen. Der eigentliche Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft, des Staates, der Sprache etc. ist dem Zeitalter der Verstandesaufklärung verborgen geblieben.

Für den Aufklärungsphilosophen ist Vernunft ein fester Begriff, der keiner Entwicklung fähig ist, deren Bedeutung darin liegt, daß sie das Triebartige und Sinnliche im Menschen zurücktreten läßt und die ganze Veranlagung auf das Niveau des Verständesmäßigen hebt. Sie differenziert den Sinnengenuß in mannigfacher Weise, erhöht dessen inneren

Gehalt und paßt ihn der Menschenwürde an. Die Vernunft bildet weiterhin in sich selbst eine Quelle des Genusses in ihrer Betätigung in der Erkenntnis.

Wie wir sahen, entbehrt der Mensch bei seinem Eintritt in die Welt jeglicher Künste und Fertigkeiten, im Gegensatz zu dem Tiere. Dieser Mangel wird ersetzt durch „die unbeschränkte Fähigkeit des Verstandes und Begierde des Willens zu einer immer höheren Vollkommenheit." Dieses Streben wird unterstützt durch das Vergnügen, welches der Mensch in der Einsicht fremder Vollkommenheit findet (W. 556). R. stellt sich mit dieser Auffassung auf den Boden des Perfectionismus, wie er speziell bei Leibniz ausgebildet ist. Wie sehr dieses Streben aus der Natur des Menschen fließt, zeigt die Definition: „Was den Gebrauch der Vernunft zur Erlangung nicht allein einer gereinigten sinnlichen, sondern auch einer immer höheren Vollkommenheit mit sich bringet, das ist menschlich, das ist natürlich, oder der Absicht des Schöpfers in unserer Natur gemäß."

Der Trieb nach Vollkommenheit, den er als göttlichen Wink und Reiz bezeichnet, setzt eine ursprüngliche Determination des Geistes voraus. Er resultiert aus blinden Bemühungen der Seele, welche Lust erwecken und welche von Natur determiniert sind. Unsere höhere Verstandeskraft wird von der Natur auf den ersten Weg der Vollkommenheit geführt. Der menschliche Wille wird infolge der ihm eingepflanzten Regeln, ohne eigene Überlegung zur Erlangung der Vollkommenheit getrieben. „Der Wille kann von vorneherein nichts wollen, als unter der Gestalt des Guten und nichts verabscheuen als unter der Gestalt des Bösen." Der Mensch besitzt eine natürliche Vernunftkunst und Sittlichkeit. Durch das Einwirken der Vernunft und ihr schließliches Vorherrschen im Seelenleben werden die determinierten Triebe zu Acten des Bewußtseins und damit tritt an Stelle der Determination die Willensfreiheit. In der Betonung einer natürlichen Determination der Naturkräfte steht R. auf dem

Boden der Lehre von Leibniz, den er jedoch später bei der Annahme einer gradweisen Determination verläßt.

Die rein natürliche Vollkommenheit bleibt nach der Anschauung unseres Denkers eine rein relative, eine beschränkte, welche unserer Natur nicht Genüge tun kann. Als notwendige Ergänzung fordert er religiöse Erkenntnis. Dieselbe wird uns aber nicht durch übernatürliches Eingreifen vermittelt, sondern beruht gleichfalls in unserer Naturveranlagung. Angeborener Wissensdrang, die Frage nach der letzten Ursache führen zur Erkenntnis Gottes. Erst hierdurch wird unseren natürlichen Bestrebungen Genüge getan.

Die Naturauffassung unseres Denkers geht auf Leibniz zurück, der die Lehre von den angeborenen Ideen der Seele gegenüber Locke vertritt.

Was den Naturzustand der Menschheit überhaupt angeht, so wendet sich R. in seiner Apologie gegen die Annahme vollkommener Urmenschen, wie sie die biblische Erzählung darstellt. Diese Auffassung ist nach R. in sich widerspruchsvoll, da der biblische Bericht zeigt, daß die Menschen keine genügende Erkenntnis des Guten und Bösen hatten, noch ausreichende Verstandesbildung, da sie den Verführungskünsten eines Tieres anheimfielen. In der Empfänglichkeit für falsche sinnliche Reize sieht er ein weiteres Zeichen ihrer Schwäche. Speziell wendet sich R. gegen die biblische Auffassung der Arbeit als Strafe Gottes. Die Beweise unseres Philosophen bewegen sich in der rationalistischen Art der Aufklärungszeit. Sehr bezeichnend für diese Auffassung ist die Äußerung: „Die vortreffliche Weisheit hätte müssen den Stammeltern eingeben, vollkommene Kinder zu zeugen, die dem Schmerz und Tod nicht unterworfen wären, diese Versäumnis allein ist genug, die vorgegebene Vollkommenheit des Stammespaares zu widerlegen, da sie weder die Reizungen einer erlaubten Liebe kannten, noch auf das Wohl ihrer Nachkommen dachten. Erst später zeugten sie, um alles Elend in die Welt zu bringen“ (Ap. V, 3, 1). R.

kommt zu dem Schluß, daß die ersten Menschen um nichts vollkommener gewesen sind, als wir.

§ 4.

Das menschliche Seelenleben.

Die Psychologie des Reimarus erhält an und für sich dadurch ein besonderes Interesse, weil sie zu den ersten „Anläufen in der Gewinnung einer exakten, von naturwissenschaftlichem Geiste erfüllten psychologischen Forschung" gehört (W. Wundt, Festgabe f. K. Fischer 11). Der empirische Karakter zeigt sich schon in seiner Abweichung von der Monadologie Leibnizens und dem Wolffschen Lehrbegriff, in welchem die Vorstellungskraft das Zentrum der Seelenkräfte bildet, welches die anderen in sich schließt. Zwar betont R. gleichfalls die Einheit des Seelenlebens, weist aber den einzelnen Kräften eine besondere Bedeutung zu. In der metaphysischen Auffassung des R. finden wir eine Stufenfolge von der materiellen Welt zur geistigen. Dieses Prinzip hängt aufs innigste zusammen mit den metaphysischen Stufen der Vollkommenheit. Auf unterster Stufe steht die leblose Materie, deren Eigenschaften Unveränderlichkeit und Bewegung sind. Als Mittelglied zwischen Materie und Geist setzt er die Pflanzen. Die dritte Stufe, der „lebendige Geist," welcher sich in Menschen und Tieren verkörpert, findet ihre höchste Darstellung in Gott. Das Hauptmerkmal der Seele des lebendigen Geistes im Menschen, ist die Empfindung, sie besteht in einem Bewußtsein gegenwärtiger Dinge (T. T. 1, W. 445). Die Seele ist weiterhin eine Substanz (T. 338), d. h. sie dauert unter verschiedenen Veränderungen fort und bleibt ungeachtet derselben ein und dasselbe (W. 426). Zu der Constanz der Seele tritt weiter die Einfachheit und Immaterialtät. Lokalisationsbestrebungen der Seele ist unser Denker abgeneigt. Die Seelenkraft äußert sich in der vis repraesentiva, d. h. in der Auffassung des Univer-

sums gemäß der Substanz. Als erstes Seelenvermögen bezeichnet R. das Vorstellen: d. i. „sich nach Art des sinnlichen Eindruckes der Dinge ein Bild davon zu machen, das sie als einen Gegenstand außer sich und vor sich stellet" (T. T. 17). Die Vorstellungen beruhen auf Empfindungen, welche in innere und äußere zerfallen. Das zweite Seelenvermögen ist das Fühlen, es ist verkörpert im Gemüt, das dritte, das Begehren, welches seine Auswirkung im Willen findet. Die einzelnen Seelenvermögen entfalten ihre Tätigkeit in der Reflexion und in den Lust- und Unlustgefühlen und zwar verteilen sie sich auf die Wertgebiete der Wahrheit, des Guten und der Glückseligkeit.

Ohne näher auf die Einzelfragen einzugehen, fragen wir uns weiter nach der Dauer der Seele und der Bestimmung ihrer Kräfte, also nach der Unsterblichkeit und Willensfreiheit.

a) Der Begriff der Unsterblichkeit.

Neben religiösen Fragen stand das Problem der Unsterblichkeit im Vordergrund der Aufklärungstendenzen. Bei R. erhält es eine eigenartige Färbung durch das Hineintragen teleologischer Momente. R. wendet sich zunächst gegen die Auffassung der Unsterblichkeit als speziell religiösen und biblischen Begriff; sie ist vielmehr ein Produkt der reinen Vernunftfähigkeit, welches den Juden erst „durch die babylonische Gefangenschaft in der Berührung mit der Weltweisheit bekannt wurde." Die Unsterblichkeitsbeweise zerfallen in 3 Gruppen und zwar ergeben sich die ersten aus dem Wesen der Seele, die zweiten aus dem Zweckbegriff, die dritten schließt er indirekt. In der ersten Gruppe wird nicht die volle Gewißheit, sondern nur die Möglichkeit der Unsterblichkeit erwiesen, die Notwendigkeit wird erst durch das Hereinziehen des göttlichen Zweckbegriffes erbracht (W. 690, Ap. V, 4, 1). Die innere Möglichkeit der Unsterblichkeit ist in erster Linie in der psychologischen Tatsache der Unbegrenztheit der Vorstellung des Zukünftigen

gegeben. Der Begriff einer künftigen Dauer des Lebens ist in dem Menschen vorhanden, hieraus folgert R. nach dem Satze, das was sich denken läßt, ist auch möglich (W. 693), die Möglichkeit einer ewigen Dauer. R. identifiziert logische und reale Möglichkeit in irrtümlicher Weise. Mit der Scheidung beider fällt dieser Beweis. Der zweite Beweisgrund geht von der Constanz und Substanz der Seele aus. Die Seele ist als sich selbst bewußte Substanz von der Materialität des Körpers geschieden und sie dauert unter allen physischen und psychischen Veränderungen als einheitliches, unzertrennliches einfaches Wesen fort. Eine einfache Substanz kann nicht der Zerstörung ausgesetzt sein, sondern ist unvergänglich (W. 695). Die Unvergänglichkeit, welche auch an die leblosen Elemente und einfachsten Urstoffe geknüpft ist, bedeutet zwar noch kein Leben. Die Seele unterscheidet sich von diesen Urstoffen durch die Kraft, „sich alles innerlich und äußerlich bewußt zu sein." Dieses Vermögen ist der Seele immanent und wesentlich, obgleich die Ausübung in dem jetzigen Leben von dem organischen Körper und dessen Werkzeugen abhängt. Da nun die Urstoffe der Körper trotz der Auflösung und Trennung derselben ihre innere Kraft behalten, so bleibt auch der Seele ihr wesentliches Vermögen, sich bewußt zu bleiben, auch nach dem Tode, d. h. sie lebt fort. Auch dieser Beweis ist stark hypothetisch, einerseits fußt er auf der Substantialität der Seele und anderseits setzt er die Hypothese der Verbindung von Urstoff und Kraft als streng notwendig voraus. Als dritten Grund führt R. einen Analogiebeweis für die Möglichkeit der Unsterblichkeit an. Wie viele andere Kräfte, die anfangs zu ihrer Ausübung ein Mittel nötig haben, nachher aber dessen nicht mehr bedürfen, so könne auch die Seele sich des Körpers entledigen und zu einer reinen, unmittelbaren, anschauenden Erkenntnis gelangen (W. 697).

Die zweite Gruppe der Unsterblichkeitsbeweie geht von dem teleologischen Standpunkt des Hamburger Denkers aus. Da Gott Träger dieser Teleologie ist, erhalten die ange-

führten Beweise den Karakter der Notwendigkeit. Die Zweckidee als Ausfluß des göttlichen Wesens gliedert sich in den Vollkommenheits- und Glückseligkeitsbegriff. Der Schöpfer hat jedem Lebewesen den Trieb zur Glückseligkeit gegeben. Jedes Wesen trägt in seinen Naturkräften den Weg zu seiner eigentümlichen Glückseligkeit. Letztere aber ist die Folge des Vollkommenheitstriebes, welcher gleichfalls ein karakteristischer Zug der Lebenden ist. Unter den möglichen Arten der Vollkommenheit ist die spezifische menschliche, die Entwicklung aus dem sinnlich unvollkommenen zu einem vollkommenen, immerwährenden geistigen Leben (W. 702), denn da die Seele als einfache Substanz fortbesteht, so können ihre geistigen Kräfte von der Verdunklung und Verwirrung sinnlicher Vorstellungen, zur höchsten geistigen und moralischen Vollkommenheit emporsteigen. Nach diesem höchsten Ziele ist das Bemühen unserer Naturkräfte gerichtet. Das Vorhandensein dieses Strebens bürgt für dessen Erfüllung, da es ein Teil der göttlichen Zwecksetzung ist und als solcher seine Befriedigung finden muß. Dazu kommt der Glückseligkeitstrieb, welcher der menschlichen Natur eingeboren ist, und der in Betrachtung einer möglichen künftigen Dauer in das Unbegrenzte wächst. Nach dem Grundsatze, daß in der Natur nichts umsonst ist (W. 709), muß auch dieses vorhandene Streben nach Glückseligkeit seine Befriedigung finden. Die Glückseligkeit ist also ein Resultat der von Gott gesetzten Absicht in der Welt.

In der dritten Beweisgruppe geht R. von der Annahme der zeitlichen Dauer unserer Seele aus und er versucht darzulegen, wie unsere Vorzüge ohne eine ewige Fortbildung uns zur Qual werden müssen (W. 709), wie der Mensch nur einen Vorgeschmack höchster Tugend und Glückseligkeit erhalte, ohne Erfüllung des ersehnten höchsten Grades (W. 712). Das Leben würde ziel- und planlos verlaufen (W. 711), „die menschlichen Begierden würden in den Lastern überhand nehmen und die Tugenden erlischen, da sie ihres schärfsten Sprosses beraubt seien“ (Ap. V, 4, 1) und

eine jenseitige Ausgleichung nicht erwarten könnten. Die Religion und Gottesauffassung würde ohne diese Stütze zusammenbrechen.

Wenn schon die erste Gruppe der Beweise stark hypothetisch war, so werden es noch mehr die 2 folgenden. Sie entspringen einer eudomonistischen Weltauffassung und einer schwächlichen heteronomen Moral, welche sich eine Tugendbetätigung ohne Lohn nicht zu denken vermag. R. geht hierin soweit, daß er den Selbstwert der Tugend, welchen er öfters betont, vollständig zurücksetzt (W. 722).

Der Unsterblichkeit mißt R. eine hohe ethische Bedeutung zu, da sie jeden wahren Untergrund für das Leben und die Tugend gibt und dem menschlichen Streben ein festes Ziel verleiht.

b) Der Begriff der Willensfreiheit.

In der Behandlung der Willensfreiheit legt R. den metaphysischen Begriff der Determination seinen Ausführungen zu Grunde. Die Definition des Wortes entlehnt er von Wolff. „Ein Ding heißt determiniert, wenn von ihm aus vielerlei an sich Möglichen, eines oder mehreres als wirklich bejahet werden muß“ (T. T. 405). Nach seiner Anschauung gibt es keine völlig unbestimmten Kräfte. „Denn eine Kraft, die gar keinen Grund in sich hielte, wann sie mehr wirkete als nicht, und dieses vielmehr als jenes, auf diese vielmehr als auf andere Weise wirkete, die würde auch gar kein Bemühen zur Wirkung haben“ (T. T. 339). Im Gegensatz zu Leibniz und Wolff nimmt R. eine Stufenfolge in der Determination, wie sie sich verwirklicht in der leblosen Materie, im Tiere und im Menschen. Die Determination nimmt stufenweise ab. Von einer bestimmt in den Naturkörper festgelegten schreitet sie zu der unbestimmtesten Ausgestaltung im Menschen. Mit dem Erwachen der selbstbewußten Vernunfttätigkeit erlischt sie und an ihre Stelle tritt die Willensfreiheit. Die Determination der Naturkräfte zeigt analog der potentia

proxima und remota und der potentia completa und incompleta der Scholastik 4 Grade. Auf der ersten Stufe sind die Kräfte nur zu einem „allgemeinen Geschlechte des Gegenstandes und der Wirkungsart“ determinirt (T. T. 419 ff.). Der zweite Grad enthält ein gewisses Untergeschlecht des Gegenstandes und der Wirkungsart. Die dritte Stufe tritt ein, wenn die Naturkräfte specifice determiniert sind, eine besondere Art der Handlung auf eine bestimmte Weise zu verrichten, und schließlich die vierte, wenn alles, was zu einer einzelnen Handlung gefordert wird, durch die eingepflanzten Regeln bestimmt ist. Die beiden letzten Stufen finden ihre Anwendung auf die Materie und die Tiere, während die beiden ersten Stufen den Menschen betreffen und zwar bezieht sich die zweite auf die niedere, sinnliche Seite der menschlichen Natur (T. T. 420 f.). Was die Körperkräfte angeht, so sind diese insoweit abhängig, als sie den allgemeinen mechanischen Gesetzen folgen müssen (T. T. 339), alles weitere leitet der freie Wille des Menschen nach Willkür. Der freie Wille kann zwar in der Betätigung ausgeschaltet werden durch Erwerbung von Fertigkeiten im Gebrauch der Körperkräfte durch öfters wiederholte gleiche Bestimmung. Derartige Kunstfertigkeiten unterscheidet R. 2. Die niederen Seelenkräfte folgen im allgemeinen dem, was den stärksten Eindruck auf sie macht und dementsprechend den größten Reiz der Lust oder Unlust gibt (T. T. 305, 460).

Die erste Stufe der Determination, welche den Kräften ein weites, unbestimmtes Feld eröffnet, betrifft die menschliche Vernunft und den Willen (W. 419 ff.). Die Vernunft ist insofern bestimmt, als sie in der Reflexion und in der Vergleichung der Dinge sich nach den Regeln der Einstimmung und des Widerspruches richten muß. Aber auch die „unbestimmteste Kraft, die wir in der Welt kennen, der freie Wille, hat ein genus superius, d. i. überhaupt das Gute und Böse zum Gegenstande; und er ist an allgemeine Regeln alles Wollens gebunden, ohne und wider welche er unmög-

lich etwas wollen und wählen kann“ (T. T. 419). Sonst besitzt der menschliche Wille die Kraft und Fähigkeit der freien Wahl. Die wesentlich determinierten Bemühungen der Seele sind nur blinde Bemühungen, die der Vorstellung, Überlegung und Wahl zuvorkommen. Vernunft und Wille sind in ihrer ersten Wirksamkeit blinde Triebe, welche durch ihre Anwendung Lust erzeugen und hierdurch zur Ausbildung gelangen. Eine Begrenzung der Freiheit des Vorstellens und Wollens liegt, abgesehen von der Gewohnheit, in dem Verhältnisse zwischen Körper und Geist. „Die Beschaffenheit des Körpers und seiner sinnlichen Werkzeuge schränket unser Vorstellen und Wollen auf einen bestimten Kreis ein.“ Die hauptsächlichste Einschränkung des freien Willens liegt in dem Zweckbegriff. Die Seelenkräfte und deren Regeln, welche die Lebendigen mit sich auf die Welt bringen, sind alle auf eine gewisse Art des Lebens, der inneren Vollkommenheit und Glückseligkeit gerichtet (W. 302 T. T. 340, 355, 361). „Wenn wir Menschen uns selbst fragen, wohin unserer Seele Wünsche, Neigung und Bestimmung gerichtet sei, so müssen wir gestehen, wir wollen alle glückselig sein.“ Diese Willensrichtung beherrscht von Anfang an unser Tun und Lassen, „wenn sie nicht all unseren eigenmächtigen Beziehungen den Weg wiese, so würden wir zu keiner einzigen Vollkommenheit gelangen können (T. T. 143). Von Natur aus tragen die Menschen soviel Bestimmung der Kräfte in sich, als zum Anfang nötig ist, sie auf den Weg zur Glückseligkeit zu führen (W. 757). Die Erkenntnis des Guten bedingt notwendigerweise das Streben danach; ja sogar die Wahl selbst stellt R. unter das eingepflanzte Naturgesetz, wir wählen unter vielen Guten das Beste, unter mehreren Bösen das Geringste“ (W. 758). Während bei dem Tier die Species modi et objecti in der Wahl festgelegt sind, ist der Wille des Menschen hingegen nur allgemein bestimmt. Die Determination gibt also blos den allgemeinsten Hintergrund unseres Handelns, „alles besondere ist in unseren Leibes- und Gemütskräften,“ auch in

der vorzüglichen Kraft der Vernunft, nebst allem, was im Willen davon abhängt, von Natur undeterminiert.“ Der Mensch muß alle übrigen Kräfte und Handlungen selbst determinieren (T. T. 383). Zwar liegt das allgemeine Streben nach Vollkommenheit und Glückseligkeit in uns, aber die nähere Ausführung bleibt der Vernunft und der freien Wahl überlassen. Ähnlich verhält es sich mit der allgemeinen Veranlagung des Menschen zu Kunst und Wissenschaft. Im weiteren Lebensverlauf wirkt zwar Erziehung und Unterricht im Sinne der Determination auf den Menschen, anderseits tragen sie aber auch zur vollständigen Ausbildung der Willensfreiheit bei.

Die Tätigkeit der Vernunft ist Vorbedingung für die Entfaltung der Willensfreiheit. Ihre Anwendung ist vermittels der Kraft der Reflexion Grundlage der Wahlfähigkeit. Sie befähigt uns die Ähnlichkeit und den Unterschied der Dinge abgesondert vorzustellen und daher ihrer deutlich bewußt zu werden. Die Vergleichung zwischen abgesonderten Begriffen führt uns zu Urteilen und Vernunftbeschlüssen und wenn wir schließlich das Verhältnis der Dinge und unserer Handlungen mit unserer eigenen Natur vergleichen, „so erhalten wir eine Erkenntnis vom moralischen Guten, von Pflichten und Tugenden und wir werden so befähigt zur freien Wahl (T. T. 49). Die Vernunft ist Führerin des Willens, sie gibt ihm infolge ihrer Erkenntnis unserer speziellen Veranlagung die Richtschnur zu seiner Betätigung; sie erhebt fernerhin die anfänglich determinierten Seelenkräfte zur Freiheit im Handeln. Als echter Rationalist schreibt R. der Vernunft die führende Stellung im Seelenleben zu, sie ist ihm auch die Begründerin der Willensfreiheit.

§ 5.

Die menschlichen Triebe.

Von besonderer Wichtigkeit für die sittlichen Anschauungen unseres Denkers ist seine Darstellung der menschlichen Triebe und die Auffassung der Lust. Als bahnbrechender Geist in der Tierpsychologie hat er diese Begriffe speziell für das Tierreich in konsequenter Weise durchgeführt; betreff der menschlichen Triebe begnügt er sich mit hin und wieder eingestreuten Bemerkungen, deren Zusammenfassung unsere Aufgabe ist.

Die 3 ersten Hauptarten der Triebe dürfen wir für Menschen und Tiere gleich ansetzen, denn sie beziehen sich auf alle diejenigen Geschöpfe, „welche in einem organischen Körper Empfindung und willkürliche Bewegung äußern" (T. T. 2). Unter Empfindung versteht R. ein Bewußtsein (wenigstens ein undeutliches) gegenwärtiger Dinge (T. T. 1).

Das Wort Trieb definiert R. im Wolffschen Sinne als das natürliche Bemühen zu gewissen Handlungen oder als die Wirksamkeit der Kräfte (T. 2). Er unterscheidet 3 Arten:

1. Die mechanischen Triebe, sie kommen dem Körper als Maschine zu und unterhalten ohne „Vorstellung und Willkür" das Leben.

2. Die Vorstellungstriebe, er versteht darunter ein Bemühen der Seele, sich der Dinge nach dem gegenwärtigen und vergangenen Zustande des Körpers bewußt zu sein.

3. Willkürliche Triebe. Hiermit bezeichnet er „ein Bemühen der Seele, dasjenige, was nach ihrer Empfindung und Vorstellung Lust verspricht, durch gewisse Handlungen zu erhalten und was mit Unlust drohet zu entfernen" (T. T. 2). Letztere nennt er schlechthin Triebe. Die ersteren werden durch mechanische Antriebe, durch körperliche Kraft und Reizungen hervorgebracht und sie umfassen die meisten Triebe zu den Lebenshandlungen. Sie legen den Grund für das seelische Leben und wirken somit bestimmend auf

die sinnliche Neigung und Abneigung. Die Erklärung der Wirkungsart dieser mechanischen Triebe bleibt uns verborgen (T. 11).

Bezüglich der zweiten Hauptart von Trieben unterscheidet R. solche Lebewesen, welche 5 Sinne haben und solche, welche nur einzelne besitzen. Da sich die Erkenntnis auf Sinne und Erfahrung gründet, so verfügen die Lebewesen ersterer Art über die vollkommene Erkenntnis. Sind nun gesunde Werkzeuge der Sinne vorhanden und sie werden von äußeren Dingen so gerührt, daß die Bewegung bis in das Gehirn dringt, so „erfolgt allezeit ein natürliches Bemühen der Seele, sich die Dinge nach Art des sinnlichen Eindruckes vorzustellen" (T. 10). Das Vorstellen ist das erste und hauptsächlichste seelische Vermögen und es ist die Voraussetzung des Denkens und Beschließens. Eine spezielle Form ist die Beachtung, welche die Klarheit der Vorstellung bewirkt. Sie entsteht einerseits infolge des stärkeren Eindrucks der äußeren Dinge und anderseits durch den Reiz der Lust oder Unlust, der von den Einzeldingen ausgeht. Die ethische Bedeutung der Beachtung liegt darin, daß wir dasjenige, was den stärksten Eindruck gibt, „ausnehmend vorstellen;" dadurch erhalten wir eine deutliche Erkenntnis von den Dingen, welche unsere Natur am „empfindlichsten vergnügen oder kränken können," während die schwachen, sinnlichen Eindrücke unsere Beachtung weniger verdienen, da weniger Gutes und Böses von ihnen zu erwarten ist. Sehr häufig finden wir, daß die Vorstellung des Vergangenen so unter das Gegenwärtige gemischt ist, daß wir beides als gegenwärtig ansehen und empfinden. Diese Vermengung spielt eine Hauptrolle bei den menschlichen Affekten, wo verschwundene vergangene Vorstellungen bei uns den Karakter des Gegenwärtigen annehmen und so den Affekt hervorrufen (T. 27). Bei Betrachtung dieser Triebe, welche den Unterschied zwischen Menschen und Tieren bedingen, gibt R. den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft an. „Verstand ist eine Fähigkeit deutlich zu denken, Vernunft

ist das Vermögen, den Zusammenhang allgemeiner Wahrheiten einzusehen (T. 45). Die ethische Bedeutung des Vernunfttriebes liegt einerseits in der Erkenntnis der Vollkommenheit, Schönheit und Absicht in dem Verhältnis der Dinge zueinander, in dem Erfassen der sittlichen Vollkommenheit, Wissenschaft und Kunst und anderseits wird durch diese Erkenntnis des moralischen Guten unser Wille zur Erreichung derselben getrieben. Die Moral wird hier als Produkt der Reflexion betrachtet, sie muß von vornherein daher einen streng rationalistischen Karakter erhalten, der absieht von moralischen Gefühlen und Empfindungen. Aus der logischen Denknotwendigkeit ergibt sich das menschliche Handeln. Hiermit müßte sie, im Grunde genommen, zugleich einen autonomen Karakter erhalten, d. h. nur in der Einsicht des Menschen begründet sein und aus dieser Einsicht ihre Kraft und Geltung schöpfen. Wir haben aber gesehen, wie R. von diesem Wege abgewichen ist, wie er seine Moral in das religiöse Wertgebiet einmünden läßt. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß seine Religionsauffassung im Grunde nur eine erweiterte moralische Anschauung darstellt, welche von unseren Religionsbegriffen weit abweicht.

Der dritte Haupttrieb versetzt uns direkt in das ethische Gebiet, da er den Bewegungsgrund zu den Handlungen in die Empfindung der Lust und Unlust setzt (T. 52). Alle willkürlichen Bemühungen entstehen von der Empfindung einer Lust oder Unlust (T. 37). Unter diesen Trieben nimmt die Selbstliebe und Selbsterhaltung als allgemeiner Grundtrieb die erste Stellung ein. Reimarus gliedert der Selbstliebe die Elternliebe mit ein (T. 60, W. 532). Die Selbsterhaltung als Grundtrieb des sittlichen Geschehens finden wir als durchgehenden Karakterzug in der Moralauffassung der Renaisance und des 17. Jhdts. Die höchste Bedeutung maß ihm Spinoza bei, und die Anschauungen dieses Denkers haben ohne Zweifel auf Reimarus eingewirkt.

Die sinnliche Empfindung in dem Körper ist das undeutliche Bewußtsein der Seele von denjenigen Verände-

rungen, welche von dem Eindrucke körperlicher Dinge in den Nerven der sinnlichen Werkzeuge entstehen. Stimmt ein derartiger Eindruck mit der Beschaffenheit des organischen Körpers überein und stärket er den Zustand des Nervengewebes, so ist die Empfindung davon eine sinnliche Lust und der Gegenstand des Eindruckes wird als sinnlich gut vorgestellt. In der Seele entsteht infolgedessen eine Neigung zu der Sache und ein willkürliches Bemühen, dasjenige was Lust bringt, zu erlangen. Auf umgekehrte Weise entsteht das sinnlich Böse, und die Abneigung dagegen, zugleich mit dem Bestreben, es zu entfernen. „Da nun die Abwendung des Schmerzlichen zur Selbsterhaltung und das Bestreben nach der Lust zur Erlangung der Glückseligkeit abzielet, so muß notwendig alles, was ein empfindliches Leben hat, eine Liebe zu sich selbst tragen und alle willkürlichen Handlungen aus diesem Grundtriebe unternehmen“ (T. 62). Zu diesen physiologischen Ausführungen fügt R. indirekte Beweise, indem er das Nichtvorhandensein der Selbstliebe setzt. Es würde damit alles Leben ausgeschlossen, weil kein Lebewesen einen Daseinsdrang in sich fühlt (T. 62).

Die Selbstliebe umfaßt weiterhin die Elternliebe. „Ein jedes Wesen liebt sich selbst in seinen Jungen.“ Ohne elterliche Vorsorge ist eine Fortdauer infolge der Schwäche der Lebewesen beim Eintritt in ihr Dasein nicht möglich. Bei den Menschen tritt die Vorstellung des Zukünftigen, der Tugend und Pflichten bestärkend hinzu. R. weist aber auch bei den Menschen auf ein starkes inneres Gefühl und einen blinden Trieb der Natur zur elterlichen Fürsorge für die Kinder hin (T. 69). Als drittes Argument für die Bedeutung des Selbsterhaltungstriebes führt er das Zeugnis der „Weltweisen“ an, spez. der Stoiker, auf deren Ausführungen er großes Gewicht legte (T. 63).

Aus dem allgemeinen Grundtriebe sind alle besonderen Triebe der Lebewesen abzuleiten unter Heranziehung der speziellen Lebensart eines jeden. Von den tierischen Trieben, welche R. eingehender behandelt, haben für die Men-

schen im gewissen Sinne „die Affekten-“ und „Kunsttriebe“ Gültigkeit. Aus ersteren ergeben sich diejenigen willkürlichen Handlungen, zu denen wir durch eine heftige Neigung oder sinnliche Abneigung getrieben werden. Die Kunsttriebe äußern sich in regelmäßigen Fertigkeiten, welche die Wohlfahrt des Lebens erfordert; sie zerfallen in angeborene und erworbene. Letztere besitzt der Mensch nur soviel, als unbedingt notwendig sind.

Die Scheidung der willkürlichen menschlichen und tierischen Triebe wird bewirkt durch die Einwirkung der Vernunft. Während das Tier festbestimmte Triebe besitzt, welche es zur Lust und Befriedigung führen, ist der Mensch von Natur aus mit unbestimmten trüglichen Sinnen ausgestattet, welche der bewußten Fortbildung und Einwirkung bedürfen. Dieses geschieht durch die Vernunft und zwar nach 2 Seiten hin. Sie leitet einerseits die unbestimmten Triebe nach Maßgabe der Zweckmäßigkeit und anderseits ist sie selbst Quelle neuer und höherer Triebe. Die Auffassung der sinnlichen Triebe als moralische Richtschnur lehnt er entschieden ab. Es zeigt sich dies vor allem in der Polemik gegen die Naturrechtstheorie von Schmauss*), welche auf den natürlichen Trieben der Menschen fußt. Schmauss erklärte die natürlichen Triebe für göttliche Regeln der menschlichen Handlungen und folgerte daraus ein angeborenes Recht und eine moralische Befugnis des Menschen, sich seines natürlichen Vermögens zu bedienen. Hiernach sind die Laster der menschlichen Natur nicht zuwider und nicht unmoralisch, sondern sie verstoßen nach Schmauss nur gegen die moralische Disciplin des honestum und decorum.

Die Freiheit des Menschen wird nach dieser Anschauung nur eingeschränkt durch die „Verbindlichkeit eines sogenannten Gesetzes der Natur, nach innerlicher Empfindung von einem Recht, einer Gerechtigkeit und Billigkeit, welche

---

*) Johann Jak. Schmauss (1696—1750) Professor des Natur- und Völkerrechtes in Göttingen.

man auch ohne Vernunft bei sich spüret“ (T. 80). R. verwirft diese Anschauung, weil nach ihr die Pflichten gegen uns selbst ohne Verbindlichkeit und ohne feste Regeln der Vernunft sind. Weiterhin können nach dieser Theorie unmöglich die Forderungen der Ehrbarkeit bindende Kraft haben, wenn die Menschen berechtigt sind, entgegen zu handeln (T. 82 f.). Die Einwirkung der Vernunft auf die Triebe bezeichnet R. mit folgendem Vergleich: „Die Empfindungen und Triebe, welche wir mit den Tieren gemein haben, sind uns das, was die Winde einem Schiffe sind, ohne die er zwar nicht segeln kann, aber denen er das Ruder nicht überlassen darf, wofern er nicht scheitern will“ (T. 83). Wenn einerseits die Vernunft eine eindämmende Wirkung auf unsere Triebe ausübt, so regt sie anderseits neue Triebe in uns an und bringt sie zur vollen Entfaltung nämlich:

1. weckt sie und bildet sie den Trieb zur Geselligkeit und Sprache aus (T. 385 f.)

2. ist sie die Quelle derjenigen Triebe, welche zu Künsten und Wissenschaften führen, wie wir im einzelnen sehen werden.

§ 6.

Der Begriff der Lust resp. Unlust.

Die Darlegungen unseres Denkers über die menschlichen Triebe verweisen uns auf die Begriffe Lust und Unlust. Sie wirken einerseits anregend auf die Triebe, anderseits sind sie Folgeerscheinungen derselben. Der Begriff der Lust ist für die Ethik von grundlegender Bedeutung, da die Glückseligkeitsauffassung, welche R. in den Mittelpunkt seiner sittlichen Anschauungen stellt, darauf aufgebaut ist. Die Glückseligkeit besteht bei ihm genau wie bei Wolff in dem dauernden Besitze der Lust.

Die Lust im Allgemeinen definiert R. im Anschluß an Wolff als eine Empfindung der Übereinstimmung mit unserer Natur (T. 74). Sie zerfällt in 2 große Gruppen, nämlich in sinnliche oder körperliche und Gemütslust. Die sinnliche findet statt, wenn wir die gegenwärtige Übereinstimmung eines körperlichen Eindrucks mit unserem Nervensystem empfinden (T. 74, 54). Sie ist verbunden mit den körperlichen Bewegungen und mit „aller gemäßigten Ausübung der Leibeskräfte."

Durch seine Auseinandersetzung mit der Stoa und dem Christentum wird R. auf die Frage nach der Berechtigung und den Grenzen der sinnlichen Lust geführt. R. sieht in der Lust überhaupt etwas „natürliches und unschuldiges," welches nur durch Übertreibung oder falsche Auffassung in das Gegenteil verkehrt werden kann. Er verwirft die entgegengesetzte Anschauung der Stoa und des Christentums als naturwidrig. Die sinnliche Lust hat ihre Berechtigung 1.) weil sie der menschlichen Natur gemäß ist und 2.) weil sie den göttlichen Absichten nicht widerstrebt.

Wir haben von Natur aus einen Trieb zu sinnlichen Funktionen, ja dieselben sind die Grundlage unseres ganzen seelischen Lebens. Mit der Ausübung dieser Funktion ist Lust verbunden. Da die Erregung sinnlicher Lust überhaupt nicht zu trennen ist von der Betätigung unserer sinnlichen Natur, so muß die Lust, welche auf diese Weise erzeugt wird, naturgemäß und erlaubt sein (W. 533, T. 74). Ferner sind die sinnlichen Funktionen der körperlichen Kräfte und Werkzeuge Ausfluss der göttlichen Absichten zur Erhaltung des Menschengeschlechtes. Da Gott den Wirkungskreis dieser Organe bestimmt hat, so muß er die „süße Empfindung," welche sich an ihren natürlichen Gebrauch knüpft, geschaffen haben, woraus gleichfalls ihre Berechtigung folgt (W. 533). Ein Gegenpol dieser erlaubten Lust ist die Wollust, sie ist ein lasterhafter Mißbrauch der sinnlichen Lust. Die Verwandlung der Lust in die Wollust tritt dann ein, wenn uns die „Begierde und der Genuß der sinnlichen Lust an der

Vollkommenheit des Leibes, Gemütes und äußerlichen Zustandes hindert oder schadet“ (T. 78). Hierdurch wird bedingt, daß die Lust überhaupt kein sinnlicher Wertmaßstab ist, daß sie vielmehr ihre Grenzen und Bestimmung durch die menschliche Vernunft erhält.

Von dieser sinnlichen Lust, welche wir mit den Tieren teilen und welcher naturgemäß enge Schranken gezogen sein müssen, hebt sich die eigentlich menschliche Lust ab. R. bezeichnet sie nach dem Vorgange von Leibniz mit Gemütslust. Sie besteht in einer Empfindung der Übereinstimmung unseres Denkens und Wollens mit den Gemütskräften und deren Regeln (T. 74). Wir können die Gemütslust wiederum in 3 Unterstufen teilen, von denen jede einer speziellen Art von Glückseligkeit entspricht, nämlich: 1.) die intellectuelle Lust, 2.) die ethische Lust und 3.) die religiöse Lust. Zur kurzen Kennzeichnung dieser 3 Stufen sei hier nur folgendes angedeutet (s. weiteres bei der Glückseligkeit). Insofern nämlich der Verstand als eine natürliche Gemütskraft, ein „Bemühen zur Erkenntnis der Wahrheit ist“ und von Natur an solche Regeln gebunden ist, die zur Wahrheit führen, so ist mit allem regelmäßigen Denken, mit aller Einsicht der Wahrheit, „eine Gemütslust verbunden“ (T. 75, W. 225 f. 549 f. 560). Zur Karakterisierung der 2. sagt R.: „Insofern der Wille ein natürliches Bemühen zur Glückseligkeit ist, und sich von Natur nach solchen Regeln richtet, die uns auf den Weg zur Glückseligkeit bringen, so ist mit allen Neigungen des Willens, welche mit diesen Regeln übereinstimmen, eine Gemütslust verknüpft, sodaß wir nicht allein in der Erfüllung unserer eigenen Pflichten eine süße Beruhigung finden, sondern auch von fremden Beispielen und edlen Handlungen innigst gerührt werden“ (T. T. 75, W. 555 ff.). Als höchste irdische Vorstufe zur jenseitigen Glückseligkeit dürfen wir die religiöse Lust auffassen, welche uns in der anschauenden Erkenntnis Gottes und seiner Vorsehung auf Erden, eine Vorahnung der jenseitigen ewigen Lust gibt (W. 754 ff. 788).

Die Bedeutung der Lust bei R. liegt darin, daß sie der Ursprung und die Grundlage aller Handlungen ist. Unser Elementartrieb, die Selbsterhaltung, fußt nebst der Elternliebe auf ihr. Keine willkürlichen Triebe oder Handlungen der Menschen können ohne den Reiz der vorhergehenden oder begleitenden Lust gedacht werden (T. T. 76). Die Lust geht in erster Linie den willkürlichen Handlungen vorher. Dadurch wirkt sie anregend und wegweisend, da sie einerseits unser „Bemühen" zur Tätigkeit reizt und ihnen zugleich die Richtungslinie gibt. Eine willkürliche Tat ohne Lust ist undenkbar, denn jede Tat hat ihren Ausgangspunkt in der Begierde, und die Begierde geht naturgemäß auf das Lusterregende. „Folglich muß auch das Gute, um begehrt zu werden, Lust erregen" (T. 75). Die zweite Wirksamkeit der Lust erstreckt sich auf die Begleitung der willkürlichen Handlungen; sie wirkt fördernd auf die Bestrebungen, denn sie verleiht dem Menschen das Bewußtsein, die Vollkommenheit zu erreichen und seiner Natur Genüge zu tun. Und schließlich folgt die Lust der Tat in der Form der äußeren Belohnung oder der inneren Zufriedenheit, wenn das Ziel erreicht ist und man das Begehrte erhält und genießt (T. 75). Diese Anschauungsweise über die Bedeutung der Lust teilt R. mit den übrigen Vertretern der Aufklärungsphilosophie. Das Hauptgewicht legt er, im besonderen Gegensatz zu den französischen Materialisten, auf die Wertschätzung der Gemütslust, welche nicht an äußere Belohnung gebunden ist, sondern in sich selbst Genüge findet. In einem maßvollen Eklektizismus hält er sich von der Verwerfung der sinnlichen Lust fern, betont aber anderseits, daß sie dieselbe nie den Maßstab für unser sittliches Handeln abgeben dürfe. Die durch und durch religiöse Natur des Reimarus vermag sich eine rein irdische Lust nicht als völlig befriedigend zu denken. Ihre höchste Bedeutung erreicht sie erst in ihrer Verbindung mit Gott.

B. Spezieller Teil.

I. Positiver Teil.

§ 7.

Das ethische Ziel und der Zweckbegriff.

R. geht in seiner Metaphysik, wie auch in der Tierpsychologie und Naturbetrachtung von der Zweckauffassung aus. Die Welt ist von einem außerhalb ihr liegenden höchsten Wesen in zweckvoller Absicht durch ein Wunder geschaffen (das einzige, welches er anerkennt) und ihr Fortbestehen steht gleichfalls unter der Erfüllung eines Zwecks. Von dieser allgemeinen Zweckauffassung ist der Mensch nicht ausgeschlossen, er ist vielmehr einerseits Objekt des Zweckes und anderseits Träger eines selbständigen Zweckes, welcher ihm in der allgemeinen Zwecksetzung durch Gott zuerteilt worden ist. In dieser Hinsicht hat schon rein theoretisch der teleologische Standpunkt unseres Denkens auf seine sittlichen Anschauungen bedeutenden Einfluß. Dazu tritt als wichtigstes Moment, daß in der Teleologie auch der spezielle Zweck des Menschen bestimmt worden ist. Seine Erkenntnis bestimmt die Handlungsweise des Menschen. R., welcher von der teleologischen Auffassung so durchdrungen ist, daß er dieselbe an jedes Wissensgebiet anlegt, vermißt daher an der bisherigen Seelenlehre eine Betrachtung der Endursachen, „vermittels welcher uns erst die natürliche Bestimmung des Menschen und seiner Natur völlig offenbar wurde“ und damit auch der Weg zu seinem Endziel, zur Glückseligkeit.

Endursache oder Absicht nennt R. dasjenige, um deswillen ein Ding ist oder geschieht (W. 246). Es erhebt sich nunmehr die Frage, ob der Zweck ein subjektiver Begriff ist, welcher durch den Menschen in die Natur und in das Handeln hineingelegt, oder ob er der Natur immanent ist? Bei der Geistesveranlagung des R. kann es nicht zweifelhaft sein, daß er sich für das letztere entscheidet. Der Zweck ist kein blind mechanischer in der Natur, sondern er ist mit der Schöpfung der Welt von Gott gesetzt. Wie die Welt, so ist er ein Produkt des göttlichen Schöpferwillens, welcher durch ein Lustgefühl in Gott angeregt worden ist. Gott bewirkte die Schöpfung weder für sich selbst, noch für die leblose Weltmaschine. Für sich selbst konnte er nichts schaffen, da er als unendliche Vollkommenheit und Glückseligkeit keiner Steigerung des Lustgefühls fähig ist und anderseits nichts um der Weltmaschine willen, da diese aller Empfindung bar ist. Spinoza hatte die Lösung der Frage nach der Weltexistenz in der Notwendigkeit gefunden, R. sieht sie im Gegensatze hierzu in der Absicht des Schöpfers „auf das Wohl der Lebendigen". Die ganze Schöpfung mit ihrer Gliederung und Einrichtung ist ihm ein Ausfluß der göttlichen Weisheit. Gott konnte sein Werk sich nicht selbst überlassen, sondern legte eine Absicht in sein Dasein. Sie äußert sich in dem Nutzen der Lebendigen und zwar in erster Linie der Menschen. Dieser Zweck muß sich in der Welt, soweit der Mensch für sie in Betracht kommt, in einer planvollen moralischen Weltordnung äußern, sie muß also einerseits an und für sich den Menschen ein entsprechendes Betätigungsfeld der Sittlichkeit bieten, oder genauer im Sinne unseres Philosophen gesprochen, ihre Einrichtungsweise muß die günstigste Gelegenheit zur Erreichung des menschlichen Nutzens bieten und anderseits muß der Zweckgedanke im Menschen selbst die Möglichkeit der Auswirkung haben. Nach dieser Auffassung kommt der Welt und der Natur kein Selbstwert zu, sie sind nur Mittel zum Nutzen der Lebendigen. Daraus folgt in ethischer Beziehung, daß der Mensch diesen

Nutzen zum Motiv seiner Handlungen wählen darf. R. legt also hier eine utilitaristische Weltanschauung dar, er folgt hierin seinem Lehrer Wolff, über den er später in der schärferen Betonung der Glückseligkeit hinausgeht. Daß die Welt die erste Bedingung erfüllen muß, ergibt sich aus der rein theoretischen Betrachtung des Gottesbegriffs bei R. Die inneren Vollkommenheiten Gottes, die Weisheit, Güte, Allmacht etc., welche die Welt in einem Willensakt hervorgerufen haben, erstrecken sich auch auf die ganze Dauer der Welt, und zwar auf alle Einzelheiten von den größten herab bis zu den kleinsten. Eine Einschränkung der göttlichen Vorsehung hierin würde eine Herabsetzung und Begrenzung seiner Vollkommenheit bedeuten. Die Annahme einer später sich ergebenden Wirkung außer Gott würde die Allwissenheit des Schöpfers beschränken. Die Erkenntnis Gottes folgt nicht wie bei den Menschen nach der Wirklichkeit der Dinge, sondern die Wirklichkeit hängt vielmehr von Gottes Wissen ab (W. 576 ff.). Der einmal festgelegte Zweck erstreckt sich auf alle Teile und auf die Dauer der Welt. Ein späteres Abändern ist unmöglich, da es eine Ungewißheit Gottes voraussetzt. Die Einwirkung des Schöpfers im Sinne der Zwecksetzung bleibt stet und unmittelbar. Da die Welt nicht den Grund ihres Bestehens in sich selbst hat, bleibt sie ständig ein abhängiges Gebilde. Der Grund ihres Bestehens bleibt stets etwas ihrem Wesen fremdes, es bedarf zu ihrer Fortdauer eines ständigen Eingreifens. Ihre Existenz wird aber, da sie immerfort durch dasselbe Wesen im festgelegten Sinne erfolgt, immer auf den nämlichen Zweck gerichtet sein, d. h. auf das Wohl der Lebendigen (W. 578).

Zu dieser theoretischen Notwendigkeit tritt die Erfahrung hinzu. R. hat ein ganzes System der Physicotheologie ausgearbeitet, um seine Zwecktheorie zu fundieren. Durchdrungen von dem sich hieraus ergebenem Optimismus, sucht er die sinnreiche Anordnung der Weltkörper in ihrer mannigfachen Bewegung ohne gegenseitige Störung, als Resultat eines zielvollen Planes darzulegen. Dasselbe sucht er nach-

zuweisen in der Erhaltung und Fortpflanzung der Tiere in genügender Anzahl zum Nutzen der Menschen, in der zweckmäßigen Anordnung der klimatologischen Verhältnisse der Erde usw. Alles dieses deutet ihm darauf hin, daß eine Vorsehung die Welt durchzieht, welche die Menschen vor den übrigen Lebewesen besonders bedacht hat (W. 204 f. und 602 ff.).

Mit besonderer Sorgfalt geht R. auf die gegen die teleologische Auffassung geltend gemachten Zweifel ein, welche das Dasein des Unvollkommnen und Bösen als Gegenbeweis anführen. Aus Gottes Absicht ist an sich nichts Unvollkommnes herzuleiten. Die Vorsehung wird durch das Vorhandensein des Bösen ebensowenig abgetan, als Gott dadurch hätte bewogen werden können, von der Schöpfung abzustehen, denn das „hieße ja, wegen des Mangels einer Vollkommenheit, die unmöglich war, alle mögliche Vollkommenheit weglassen; wegen des zufälligen Bösen, auch das wesentliche Gute aufheben“ (W. 615). Das Böse und Unvollkommne als eine wesentliche Eigenschaft der Welt von Ewigkeit her aufzufassen, dünkt ihm naturwidrig. Desgleichen lehnt R. die Annahme von zwei selbständigen ewigen Wesen, einem guten und einem bösen ab, denn ein notwendiges unendliches Wesen kann nicht zweifach geschieden sein. „Wie können sie beide einen unendlichen Verstand und Willen haben, da doch das eine nicht denket, will und kann wie das andere.“ Ähnlich ergeht es auch der christlichen Anschauung, welche die menschliche Unvollkommenheit auf die Erbsünde zurückführt. Durch die biblische Darstellung wird nach R. Gott zum Veranlasser der Sünde gemacht.

Nach dem Vorgange von Leibniz (Theodicee) sieht R. das Böse nicht als etwas positives an, sondern nur als einen Mangel (W. 588). Er versucht ihn auf folgende Weise zu erklären: „Ein unendlicher Verstand eines selbständigen Wesens konnte sich nichts außer sich als möglich vorstellen, ohne nur eingeschränkte, veränderliche, abhängige Dinge“ (W. 612 ff.), denn schrankenlos vollkommene Wesen mit

Notwendigkeit und Selbständigkeit könnten nicht ihre erste Ursache in Gott haben. Außer Gott ist also alles als eingeschränkt zu denken. Infolgedessen konnte auch blos „die verschiedene Möglichkeit der Schranken eines jeden Dinges besonderes Wesen bestimmen." Jedes mögliche Ding muß Schranken in sich tragen und demnach muß es außerhalb eines jeden Dinges Vollkommenheiten geben, die ihm unmöglich zukommen, wenn es nicht seine Wesenheit aufgeben soll. „Menschen mit Engelverstand würden aufhören, Menschen zu sein."

Diese mit dem Wesen eines jeden Dinges verbundenen Schranken enthalten die Möglichkeit des Bösen, sowohl des „natürlichen als des sittlichen." Da die menschliche Seele von dem organischen Körper abhängt, so muß sie auch in ihrer Betätigung die Mängel dieser Organe teilen. Der Verstand, welcher infolge der Natur des Menschen Schranken in sich trägt, mus dem Irrtum unterworfen sein, da er sich in vieler Hinsicht nur dunkel und einseitig betätigen kann. Da die Wahl des Guten und Bösen von der Deutlichkeit der Vorstellung und der Einsicht abhängt, so muß sie, weil der Verstand dem Irrtum unterworfen ist, gleichfalls dieser falschen Leitung folgen und statt des Guten das Böse unter manchen Umständen wählen. Wolff bezeichnet diesen Zustand als „menschliche Schwachheit," sie ist das natürliche Unvermögen, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten (Vernünft. Gedank. v. der Menschen Tun 42).

Die menschliche Schwäche äußert sich in der Kurzsichtigkeit bei der Wahl des Guten und Bösen und in der Selbstsucht, in welche der Mensch verfällt, wenn er sich allein als Maß der Dinge betrachtet und über seinen subjektiven irrigen Wertmaßstab den objektiv gültigen übersieht. Wenn wir die Stellung des Bösen als moralischen Faktor betrachten, sowohl in der Gestalt des sittlich Bösen, also in der Abhängigkeit vom Menschen, als auch in der Form des natürlich Bösen im Unglück, so will R. zuerst das sogenannte Scheinböse abgesondert wissen. Infolge einer irrigen

subjektiven Betrachtungsweise ist der Mensch oft geneigt, das was ihm Vorteil bringt, als gut anzusehen, das übrige aber als böse oder mindestens als überflüssig. Dem Einzelmenschen fehlt öfters die höhere Einsicht zur Beurteilung dieser Frage. R. verweist hier auf die Umänderungen des menschlichen Urteils, wie sie sich in der Geschichte öfters gezeigt hat. So hat die Beurteilung der Gebirge, des Waldes, der Tiere, des Meeres usw. im Laufe der Geschichte eine vollständige Änderung erfahren. Was zeitweilig als nachteilig empfunden wurde, ist durch die Einbeziehung in die allgemeine Zweckauffassung später als gut erkannt. Dieser Vorgang erheischt Vorsicht in der absoluten Verurteilung mancher Erscheinungen.

Was aber das wirklich Böse angeht, welches in den Schranken der Dinge begründet liegt, so versucht R. den mannigfachen Nutzen desselben für die Menschen nachzuweisen. Die Unvollkommenheit unserer eignen Natur ist Vorstufe zu höherer Entwicklung gewesen. Der Mangel und die Notdurft haben die edelsten Kräfte, Verstand und Vernunft zur Betätigung gezwungen und so den Menschen zur Arbeitsfreudigkeit erzogen; sie haben weiterhin den Geselligkeitstrieb angeregt und so die Grundlage für Kunst und Wissenschaft gebildet. Schließlich hat selbst die Ausartung der menschlichen Schwäche in Barbarei, Aberglauben und Verfolgung gerade in ihrem Höhepunkt die volle Abscheu erregt und dadurch zur Umkehr getrieben. Die menschliche Rohheit hat durch ihre abstoßenden Formen zu Gesetzen und heilsamen Wohlfahrtseinrichtungen geführt. Die körperlichen Übel des Menschen haben zur Ausbildung der Heilkunst gedient und zur Betätigung der Menschenliebe in ihrer schönsten Ausgestaltung. Was schließlich den Einzelmenschen betrifft, so hat ihn die Beschränktheit seiner Natur und das Unglück erfinderisch und vorsichtig gemacht. „Die Schwäche des Willens schützt vor Hochmut“ und führt zu steter Konzentration und Anspannung der Kräfte. Weiterhin verschafft das Unglück einen desto höheren Genuß des

darauf folgenden Glückes und es verweist den Menschen von der sinnlichen Auffassung der Freude zu der ihm eigenen Gemütslust und erhöht so die Zufriedenheit des Gemütes und sichert ihr eine desto höhere Wertschätzung. Und schließlich übt das Unglück auch auf die Gesellschaft und den Staat eine heilsame Wirkung, „indem es die Festigkeit der Bürger erprobt und kräftigt." Der höchste moralische Wert des Unglücks liegt in der Erzeugung eines reinen Strebens nach Tugend, welches dieselbe nach ihrem inneren Werte beurteilt und nicht nach dem äußeren Nutzen (W. 687). Diese Ausführungen, bei denen R. in der Durchführung seiner Zweckauffassung mit besonderer Vorliebe verweilt, lassen erkennen, daß er den einseitigen Optimismus von Leibniz völlig teilt. Während er in seinen Bemerkungen über die Moral diesen Optimismus öfters stark modifiziert, führt ihn die Verteidigung der göttlichen Absicht und Vorsehung in der Welt unter dem Einflusse eines großen Vorbildes zu einer uneingeschränkt optimistischen Auffassung. Die Welt enthält nicht mehr Böses als die vorsichtige Verknüpfung endlicher beschränkter Dinge zuläßt (W. 675), und er betont des öfteren eine „überschwengliche Herrschaft des Guten" in der Einrichtung der Natur und Menschheit. Den Pessimismus sieht er als eine Ursache übertriebener Wünsche nach „weichlicher Wollust" an und er sucht sein Entstehen in der Verzweiflung am Jenseits zu finden. Den besten Gegenbeweis sieht er in der starken Liebe zum Leben und in der fieberhaften Anstrengung aller, es zu erhalten; „warum entleiben sie sich nicht alle, wenn sie es für besser halten, tot zu sein als zu leben" (W. 661). Der Zweckbegriff mußte unseren Denker zu einer freudigen Lebensbejahung führen. Hierin liegt seine hohe moralische Bedeutung. Wenn wir auch die einzelnen Beweisgänge zu dieser unbeschränkten, optimistischen Weltanschauung nicht teilen können, so läßt sich doch der bedeutsame Antrieb zu moralischer Betätigung, welcher in ihr liegt, im Gegensatz zu dem hemmendem Pessimismus nicht verkennen.

Die Welt erfüllt also vollkommen ihren Zweck, welcher in dem Nutzen der Lebendigen besteht und bietet die denkbar günstigste Bedingung für eine moralische Betätigung des Menschen. Es erhebt sich nun die Frage, ob die menschliche Natur in ihrer sittlichen Betätigung gleichfalls von der Zweckauffassung beherrscht wird. Wie wir sehen werden, trifft dies bei dem Menschen in gesteigertem Maße zu. R. geht hierin soweit, daß er die ganze Sittlichkeit von der Zwecksetzung abhängig macht. „Was wird endlich aus unserer Sittlichkeit werden, wenn wir sie nicht als Pflichten ansehen, die der göttlichen Absicht gemäß sind. Heben wir diese auf, so bleibt nichts übrig, als eine blose Eigennützigkeit“ (W. 247). Das Bewußtsein eines feststehenden Zweckes verleiht unserem sittlichen Streben Zielbewußtsein, es verschafft uns ein erhöhtes seelisches Vergnügen, welches aus der Betrachtung und der Einsicht in die Ordnung, Schönheit und Harmonie der gesamten Natureinheit entsteht. Setzen wir unser Tun mit den höchsten Absichten in Übereinstimmung, so entsteht nach der Anschauung unseres Denkers die höchste sittliche Freude und Genugtuung, die „Gemütslust.“ Aus der teleologischen Betrachtung muß sich als ethische Folgerung für den Menschen die Verpflichtung ergeben, seine Handlungsweise „in Übereinstimmung mit dem Zweck zu setzen,“ welchen uns die Natur selbst zum Ziel gegeben hat. Dieser Zweck wird dargestellt durch die Begriffe der Vollkommenheit und Glückseligkeit.

§ 8.

Der Begriff der Vollkommenheit.

Schon die allgemeine Definition der Wissenschaft hatte das Ziel derselben in der menschlichen Glückseligkeit angedeutet. Die Lehre von der Lust hatte uns gleichfalls diesen Begriff als Endresultat geliefert. Die Glückseligkeit des Einzelwesens und der Gesamtheit, als ethisches Ziel und

Richtschnur des sittlichen Handelns finden wir schon in der mannigfachsten Bedeutung in früheren philosophischen Anschauungen. Vor allem in der von Leibniz und Wolff beeinflußten Aufklärungsphilosophie kehrt dieser Begriff ständig wieder, was ihn infolgedessen den besonderen Angriffen Kants aussetzte. Es lag daher besonders nahe, daß auch unser Denker, wenn er auch kein System der Moral gibt, sich eifrig mit demselben befaßte. Ehe wir aber auf die Darstellung des Glückseligkeitsbegriffes eingehen, in welchem gleichsam das ethische Ziel gipfelt, müssen wir zuerst dessen Voraussetzung betrachten, nämlich die Vollkommenheit. Der Connex zwischen beiden ist naturgemäß ein sehr inniger; der Grad der Glückseligkeit wird durch die erreichte Stufe der Vollkommenheit bestimmt. „Je mehr und je richtiger jemand die Vollkommenheit der Natur und anderer Menschen einsieht und je mehr er in sich selbst Vollkommenheit hat und beachtet, desto mehr Vergnügen hat er, desto glücklicher ist er (W. 264). Auch diesen Begriff finden wir seit Aristoteles in der Philosophie. Zu besonderer Ausbildung ist er in der leibniz-wolffischen Denkrichtung gelangt, welche daher auch als Perfektionismus karakterisiert wird. R. geht von der metaphysischen Auffassung des Begriffes aus. Es liegt in seiner teleologisch-optimistischen Weltauffassung begründet, daß alles Vorhandene sich in aufsteigender Richtung zu höheren Stufen bewegt. „Wenn die Absicht der Schöpfung auf das Wohl der Lebendigen, alle Lebendige umfasset, so ist es Gottes Absicht gewesen, alle möglichen Stufen und Arten der Vollkommenheit vorzubringen und zu verwirklichen“ (W. 203). Demnach müssen „soviel Arten des Lebens existieren, auch soviel Vollkommenheiten existieren.“ Diese Stufen der Vollkommenheit schließen fest aneinander an und es ist infolgedessen in der Natur eine fortsteigende Verwirklichung der Vollkommenheit zu konstatieren (W. 305). Die Stufen der Vollkommenheit wachsen einesteils mit der Mannigfaltigkeit der Dinge, die mit einander übereistimmen; „keine Mannigfaltigkeit kann größer sein,

als die, welche alle möglichen Arten der Dinge enthält," anderseits wächst die Vollkommenheit mit der größeren Übereinstimmung in dem Mannigfaltigen;" „keine Übereinstimmung kann größer sein als diejenige ist, darinnen alle Arten des Lebens, der Lust und Glückseligkeit vereinigt sind, und darauf alle äußere Einrichtung der körperlichen leblosen Dinge zielet" (W. 306). Hierin liegen auch zugleich die Schranken der Vollkommenheit angedeutet, sie kann sich nur in den spezifischen Anlagen eines jeden Gegenstandes bewegen und ohne das Gegenteil zu bewirken, nicht darüber hinausgehen (W. 63).

Wenn wir die Definition der Vollkommenheit betrachten, so sehen wir hier den Anschluß an Wolff. „Man schreibt einem Dinge Vollkommenheit zu, sofern alles, was an demselben ist, in einem übereinstimmt." Wolff sagt: Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno" (Ontolog. § 503). In der weiteren Erläuterung gibt R. an, daß „diese Übereinstimmung darin besteht, daß jedes von den Vielen seinen zureichenden Grund in dem einen hat, warum es da ist und warum es von der Beschaffenheit ist." Folglich wird in aller Vollkommenheit eins gesetzt, welches die Bestimmung des Daseins und der Beschaffenheit enthält und worauf sich das viele bezieht (W. 142). R. gliedert sie in 3 Arten, in eine metaphysische, welche besagt, daß ein jedes Ding, was sich nur denken läßt und eine innere Möglichkeit hat, vollkommen ist, in eine physische, welche die Übereinstimmung des wirklichen Daseins gewisser Naturkräfte und natürlicher Beschaffenheit mit einem äußersten Ziele bezeichnet, und schließlich in die moralische Vollkommenheit, welche in der Übereinstimmung freier Handlungen mit deren äußersten Zwecken besteht (W. 143). In unserem Begriff nimmt die erste Stelle das teleologische Moment ein; es zeigt sich klar ausgedrückt in der physischen und moralischen Vollkommenheit. Die Definition tritt mit 2 Voraussetzungen an uns heran, welche in den übrigen Anschauungen unseres Denkers begründet liegen. R. setzt

zur Erreichung der Vollkommenheit den freien Willen voraus und „äußerste Zwecke." Worin diese beruhen, zeigt uns die weitere Einteilung der moralischen Vollkommenheit. Unsere Naturanlage schließt nach R. dreierlei Vollkommenheit „und also dreierlei Gutes zu suchen" ein, „wenn wir pflichtgemäß leben wollen und uns das Leben angenehm gestalten wollen," nämlich die Vollkommenheit des Leibes, des Gemütes und des äußerlichen Zustandes. Diese 3 Stufen sind gleichfalls von Wolff entlehnt (Vernünft. Gedank. v. d. Menschen Tun 295 ff.). Diese Ausführungen haben ihr Interesse dadurch, weil R. hier Vollkommenheit erwerben und „Gutes tun" identifiziert, weil er ferner die Vollkommenheit aus der menschlichen Natur heraus entstehen läßt, und weil er uns schon hier kurz ihre Folgen vorführt. Er findet dieselben in einem glücklichen und zufriedenen Leben, welches durch die Pflichterfüllung angenehm gestaltet wird. Es ist der hausbackene aufklärerische Geist, welcher uns in diesen Ausführungen entgegentritt. Wenn wir die Unterstufen der Vollkommenheit betrachten, so werden wir zugleich in den Pflichtenkreis des Menschen eingeführt. R. unterläßt hier eine nähere Behandlung, weil Wolff in seinen Vernünft. Gedank. v. d. Menschen Tun etc. diese weitläufig ausgeführt hatte.

Die Vollkommenheit des Leibes besteht in Gesundheit, Stärke und Geschicklichkeit zu „äußerlichen nötigen Handlungen," die des Gemütes in einem unwandelbaren Vorsatz zur Tugend und Pflicht und in der Zufriedenheit mit unserem Schicksal und schließlich die des äußerlichen Zustandes in einem zureichenden Besitze und Gebrauche äußerlicher Dinge, welche Notdurft, Wohlstand, Bequemlichkeit und Menschenliebe nach unserer Lebensart erfordern (T. T. 74). In dieser Spezialisierung der Vollkommenheit tritt uns der nüchterne Zug der Aufklärungstendenzen entgegen. Wir bewegen uns durchaus auf dem Niveau des alltäglichen Lebens. Der direkte Nutzen für den einzelnen im weitesten Sinne ist der Maßstab für die Vollkommenheit. Es fehlt den Betrachtungen der große Zug, den wir einem

so wichtigen ethischen Abschnitt zumessen. Sodann kann auch hier angeführt werden, was Hartmann (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins s. 136) gegen Wolff bemerkt, daß es sich nur um ein Prinzip der individuellen Harmonie handelt und daß die Selbstvervollkommnung demgemäß die höchste und streng genommen die alleinige Aufgabe der Ethik ist. Der Mensch wird für sich allein, nicht auf Grundlage der sozialen Gliederung, betrachtet.

Nur in der „Vollkommenheit des äußerlichen Zustandes" finden wir als Anklang an eine Vervollkommnung des Menschen in sozialer Hinsicht, die Menschenliebe erwähnt. Ferner zeigt sich hier der schon früher betonte intellektualistische Charakter der ethischen Anschauungen unseres Philosophen, speziell in der höchsten Vollkommenheitsart, in der des Gemütes. Die erste Forderung des R. ist hier die Einsicht in die nötigen und nützlichen Wahrheiten. „Der Wille wird vollkommen gemacht, wenn man den Menschen zu einer lebendigen Erkenntnis des Guten bringet". Auch dieser Zug findet sich schon bei Wolff.

Die Entstehung des Triebes nach Vollkommenheit haben wir schon bei der Darstellung der menschlichen Natur gesehen. Wir fanden den dunklen Trieb zur Erreichung möglichst großer Vollkommenheit und damit auch Glückseligkeit der Seele des Menschen angeboren. „Die Vollkommenheit ist in dem Wesen und in der Natur der Dinge und unser selbst fest gewurzelt, sie ist kein Produkt unser Willkür und Absichten" (W. 279). Zur Ausbildung dieser verborgenen Naturkräfte diente der Mangel und die Not, welche uns zum Nachdenken zwangen und so eigentlich Mittel zu einer höheren Vollkommenheit wurden. Die natürliche Determination der Naturkräfte bestimmt von vornherein den Menschen zu Handlungen, welche ihn auf den Weg des Guten leiten. Dazu tritt die natürliche Veranlagung der menschlichen Natur „mehr zur Tugend als zum Laster". Die ersten Handlungen des Menschen, welche noch außerhalb seines Bewußtseins liegen, sind vorneherein auf seinen

Nutzen und zu seiner Vollkommenheit angelegt. Tritt sodann die Vernunft hinzu, so wird dies ahnungsvolle unbewußte Handeln zu einem freien selbstbestimmten. Infolge der natürlichen Anlagen, welche dem Menschen schon an und für sich auf die Bahn des Guten weisen, ist es aber auch im Zustande der Willensfreiheit ihm natürlicher nach dem Guten zu streben, als nach dem Bösen. Dazu kommen noch als antreibende Momente, die günstigen Resultate, welche das einmal begonnene Vollkommenheitsstreben mit sich führt, die innere Ruhe und die Gemütslust. Der Mensch ist weiterhin mit einer feineren „Gemütsempfindung" ausgestattet als die anderen Lebewesen, welche in ihm Gefallen an der eigenen und fremden Vollkommenheit erregen. Dieses Gefühl ruft aber eine Begierde nach Vermehrung der eigenen Vollkommenheit hervor (W. 216). Schließlich liegt in dem Menschen ein starkes Gefühl für innere und äußere Harmonie, welche nach einer möglichst gleichartigen Ausbildung der Leibes- und Seelenkräfte strebt. Die Natur des Menschen ist nach R. auf diese Weise derartig zu einer höheren Vollkommenheit „gereizt," daß diesem Streben keine Schranken gesetzt werden können, vielmehr erstreckt es sich sogar über das Leben hinaus. Der Mensch ist stets einer Steigerung der Vollkommenheit fähig, weil dieselbe unbegrenzt ist und weil es keine absolute in unserem Leben geben kann. Die Natur verlangt also eine Befriedigung ihres Strebens im Jenseits. R. dehnt hier unseren Begriff in das Unendliche. Die Vollkommenheit wird ihm zu einem Beweis der Unsterblichkeit.

Wie die beseelte und unbeseelte Natur von dem Streben nach Vollkommenheit beherrscht wird und in dieser Zwecksetzung des Schöpfers ihr Ziel findet, so muß auch die Vollkommenheit im Mikrokosmus, im Menschen das sittliche Ideal darstellen. Wenn wir die Vollkommenheit in dieser Hinsicht betrachten, so gliedert sie R. in Vollkommenheit des Willens und des Verstandes. Zwar behandelt er letztere oft infolge ihres Nutzens für alle Menschen als

Selbstwert, aber viel zahlreicher sind die Hinweise, wo sie als Quelle sittlicher Wahrheiten und Fmpfindungen dient. Sie ist der Ursprung der Gemütslust und der Zufriedenheit. Ohne Wissenschaft sind beide nicht denkbar. Der Verstand räumt in erster Linie die Hindernisse im sittlichen Streben weg, er sichert ferner den Genuß des gegenwärtigen Guten durch weise Selbstbeschränkung. „Der Verstand erzieht uns zu einer feinen Empfindung des Wesens der Vollkommenheit und er führt den Willen zu reinen und edlen Absichten und zur ständigen Hoffnung“ (W. 559). Vor allem ist er es, welcher die Wege zu den 3 Hauptarten des sittlichen Strebens zeigt, indem er uns zur Beobachtung unserer eigenen Natur mit Rücksicht auf die göttlichen Absichten führt. Die Stärkung der geistigen Seite unseres Seelenlebens wird also auch indirekt die Vervollkommnung des Willens befördern. Hier tritt uns von neuem der intellektualistische Karakter in der sittlichen Auffassung unseres Denkens entgegen, er folgt hierin Spinoza, Leibniz und Wolff, welche mit gleicher Einseitigkeit, unter Vernachlässigung der übrigen seelischen Kräfte, die Begründung der sittlichen Vollkommenheit in der Verstandesbildung gesehen hatten. Über der Vollkommenheit des Verstandes steht die des Willens bei R.; „denn auch der schärfste Verstand und die weiteste Erkenntnis können dem Menschen oft ein Fallstrick zum Mißvergnügen werden“ durch Überschätzung seiner Kräfte, Verführung zum Hochmut oder gar durch das Bestreben „Gott aus der Welt hinauszudenken“ (W. 559 f.). Der Verstand an sich birgt also neben seinen großen Vorteilen auch Gefahren für unsere Vollkommenheit in sich. Hier tritt der Wille als höchste Norm ein. Die Vollkommenheit des Willens gibt daher in unserer Glückseligkeit den Ausschlag. Das Ziel seines Strebens findet der Wille in dem göttlichen Urbilde aller Vollkommenheit. In dieser Betonung der Willensvollkommenheit geht R. über Wolff hinaus. Zwar ist der Wille bei R. auf die Vernunft gegründet, da sie ihm in der Aufzeigung der göttlichen Ab-

sichten die Richtschnur zum Handeln gibt. Trotzdem bleibt er in seiner Wirkung etwas selbständiger. In seiner Ausbildung findet das menschliche Vollkommenheitsstreben den Abschluß (W. 560).

Gleichsam als Konzession an das Alltagsleben nimmt unser Denker einen mittleren Zustand an zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit. „Manche Menschen sind nicht völlig gut aber auch nicht völlig schlecht zu nennen, sie haben natürliche Vorzüge und Fehler“ (W. 667). Als Grund hierfür nimmt er eine falsche Vorstellung der Glückseligkeit an, welche in diesem Falle mehr in das materielle sinnliche Leben verlegt wird, anstatt in die Zufriedenheit des Gemütes.

Gegenüber den Einwendungen gegen das Vollkommenheitsprinzip, welche davon ausgehen, daß die Menschen in ihrer praktischen sittlichen Betätigung nicht das Vorwalten eines derartigen Strebens bekundeten, vertritt R. die Annahme eines sittlichen Fortschritts in der Menschheitsentwicklung. Die Geschichte erbringt nach ihm den Beweis für die wirkliche Betätigung des Strebens nach Vollkommenheit (W. 563). „Viele vormals allgemeine barbarische Gewohnheiten und Laster sind teils durch einen besseren Geschmack der Menschen, teils durch weise Verordnungen und Gesetze, teils durch die gesäuberte Religion abgeschaffet und durchgehends verabscheuet worden“ (W. 562). Dazu kommt die Möglichkeit, in der Zukunft Laster und Mißbräuche durch Erziehung und öffentliche Gewalt einzuschränken. Die Vollkommenheit gewinnt ihre hohe Bedeutung als Vorstufe der Glückseligkeit. Wie wir sehen werden, ist die Erreichung des Gefühls der Glückseligkeit der Hauptbestandteil des menschlichen Strebens. Zum Genuß eines ungestörten Vergnügens gehört aber in erster Linie eine beständige Empfindung der Vollkommenheit. Sie wird vermittelt durch Erkenntnis der Richtungsweise unseres Strebens nach Vollkommenheit. Der größeren Einsicht in die Vollkommenheit folgt die entsprechende

Steigerung der Glückseligkeit. Die Vollkommenheit ist in ihrem Ursprung ein vollständig metaphysischer Begriff, welcher sich durchaus nicht auf die Sittlichkeit beschränkt, sondern vielmehr sowohl die leblose Natur durchzieht, wie auch das Reich der Lebendigen. Die Vollkommenheit als die Übereinstimmung aller Eigenschaften eines Dinges mit einander, beginnt als vom Schöpfer gesetzte Naturkraft in der gesamten Daseinswelt als Endzweck, worauf alles hinzielt zu wirken. Speziell die metaphysische Auffassung des Zweckbegriffes ist der Kernpunkt aller Philosophie des R., welcher zum Endresultat alles Denkens zu Gott und einer gesetzmäßigen Weltordnung hinführt. In dem Reich der Lebewesen wirkt die Vollkommenheit teils als metaphysischer Begriff, und anderseits im Menschen noch dazu als ethisches Prinzip der Selbstvervollkommnung. Das Individuum steht für R. im Mittelpunkt dieses Strebens, das Menschengeschlecht im Allgemeinen interessiert ihn erst in zweiter Linie. Stillschweigend setzt er die Vollkommenheit des Menschengeschlechtes als bedingt durch den sittlichen Grad der Einzelindividuen.

§ 9.

Der Begriff der Glückseligkeit.

Die zweite praktische Auswirkung erfährt der Zweckgedanke in dem Trieb nach Glückseligkeit. Während die Vollkommenheit sich nicht ausschließlich auf die Ethik beschränkt, behandelt R. die Glückseligkeit vollständig als ethischen Begriff. Als solcher begegnet er uns schon in den ersten philosophischen Denkversuchen der griechischen Weltweisen. Im besonderen Maße wurde der Glückseligkeitsbegriff im Altertum von der stoischen Denkrichtung ausgebildet. Diese hat vor allem in einem ihrer bedeutendsten Vertreter, in Seneca, sehr stark auf R. eingewirkt. Daneben sind es vor allem Spinoza, Locke und Leibniz, welche durch Betonung

dieses Begriffes in der Ethik auf R. durch Vermittlung von Wolff eingewirkt haben.

Das Wesen der Glückseligkeit wird uns am offensichtlichsten entgegentreten, wenn wir die Entstehung dieses Begriffes in das Auge fassen. Wie bei der Vollkommenheit, so müssen wir auch hier auf die Natur des Menschen als Urgrund des Glückseligkeitsstrebens zurückgehen. Das Streben nach Glück ist, wie R. abweichend von der üblichen aufklärerischen Auffassung betont, kein spezifisches menschliches, sondern es beherrscht auch die Tiere. Für diese ist aber dieses Streben in die festen Grenzen der Sinnlichkeit gefaßt, während bei dem Menschen die Glückseligkeit einen weiteren, unbestimmteren Karakter trägt, damit aber auch einen höheren. Wir müssen bei R. von einem dunklen aber ausgeprägten Triebe nach Glückseligkeit aus unserer Natur heraus, sprechen, der zwar in seinen Einzelheiten anfangs noch unbestimmt ist. „Der Glückseligkeitstrieb ist von Natur dem Menschen eingepflanzt" (W. 209). „Eingepflanzte Grundregeln weisen uns auf die Glückseligkeit als unser Ziel hin" (W. 758). Dieser Bestimmung der menschlichen Natur entsprechend, ist einem jedem Lebewesen eine seiner Art gemäße Glückseligkeit gesichert, falls es die richtigen Wege dazu einschlägt. Erziehung und Unterricht fällt die Aufgabe zu, den Weg zur Erreichung und Erfüllung dieses Strebens zu zeigen. Für das Angeborensein dieses Triebes spricht nach R. die innere Empfindung der Menschen, deren einstimmiger natürlicher Wunsch, Neigung und Bemühung auf die Glückseligkeit gerichtet ist (T. T. 143).

Wenn wir nach der Ursache unseres Strebens nach Glückseligkeit fragen, so bezeichnet R. als allgemeinste, Gott. Er hat die Welt zu dem Wohle der Lebendigen bestimmt, er hat die Glückseligkeit als Endabsicht in die Lebewesen hineingelegt und sie nicht auf das diesseitige Leben beschränkt, sondern ihre Krönung in dem Jenseits vorgesehen. R. benutzt das Streben nach Glückseligkeit, welches in ir-

discher Beziehung nur eingeschränkt erfüllt werden kann, um daraus einen Unsterblichkeitsbeweis abzuleiten. Wenn wir von dieser generellen transzendenten Ursache absehen und uns zu der psychologischen Entstehung dieses Triebes im Einzelwesen wenden, so finden wir, daß R. ausgeht von der Auffassung der Lust, denn die dauernde Lust ist Glückseligkeit. „Das Ziel und der Mittelpunkt des Lebens, womit alle Bemühungen übereinstimmen besteht in der Lust." Die Lusterzeugung bildet die Grundlage für das menschliche Streben. Die Lust aber besteht in der anschauenden Erkenntnis, (W. 212) wie Reimarus im Anschluß an Wolff sagt (Ver. Ged. s. 35). „Alles vernünftige Vergnügen entsteht aus der anschauenden Erkenntnis der Vollkommenheit, sowohl in den Dingen außer uns, als in uns." Je mehr Vollkommenheit also der Mensch in den Dingen außer sich erkennt und in sich selbst hervorbringt, desto höher steigert sich sein Glücksbewußtsein. „Hingegen wer diese Vollkommenheit nicht erkennt, sondern vielmehr lauter Unvollkommenheiten außer und in sich wahrnimmt, der beraubet sich nicht allein vieles Vergnügens, sondern macht sich durch eine verkehrte Vorstellung lauter verdrießliche und betrübende Gedanken" (W. 730). R. will hier den innigen Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Vollkommenheit darlegen, wie erstere durch letztere bedingt ist. Infolgedessen werden ihre Teile auch die Stufen der Glückseligkeit bestimmen, es ist daher analog den Vollkommenheitsstufen eine sinnliche Glückseligkeit, eine des Gemütes und schließlich eine, welche aus dem höchsten menschlichen Wertgebiet sich ergibt, nämlich eine transzendente Glückseligkeit anzunehmen.

In dieser Auffassung sehen wir unseren Denker in nächster Nähe zu Wolff, welcher, wie schon angedeutet, gleichfalls in die anschauende Erkenntnis der Vollkommenheit Lust und Vergnügen setzt (Metaph. § 404). Wolff fußt nach seinem eigenen Eingeständnis in dieser Anschauung auf Cartesius.

Wolff geht in seinen Darlegungen noch weiter, indem er sagt, daß nicht stets eine wahre Vollkommenheit Grundlage der Lust sein müsse, sondern daß der Schein der Vollkommenheit dazu genüge, um die Lust auszulösen. Auf diese Weise sucht er dem Wesen des Irrtums nahezukommen. Dieses Streben nach vermeintlicher Glückseligkeit ist dadurch abzustellen, daß man die Einsicht in die Vollkommenheit vertieft und so in richtige Bahnen lenkt. Die intellektualistische Auffassung, welche uns schon in der Definition der Glückseligkeit entgegentrat, wird hier noch verstärkt. Wir finden diesen Intellektualismis seit Socrates als hauptsächlichsten Bestandteil des Glückseligkeitsbegriffes. Durch Plato und Aristoteles wurde diese Seite weitergebildet, bis sie in Spinoza ihren Höhepunkt erreicht. Die Vollkommenheit als notwendige Voraussetzung der Glückseligkeit findet sich zuerst in ausgesprochener Weise bei Plotin und Boetius.

Da die Welt zum Nutzen aller Lebendigen geschaffen ist, so ist es einleuchtend, daß es keine absolute Glückseligkeit geben kann, vielmehr beruht der erreichbare Grad derselben auf der speziellen Art der menschlichen Veranlagung. Die Tiere sind nur der untersten Stufe der Glückseligkeit fähig, nämlich der sinnlichen. Der Mensch allein hat den Vorzug, an allen drei Stufen teilzunehmen. „Eine Welt, die alle möglichen Lebendigen umfaßt, begreift alle innere Vollkommenheit, Lust und Glückseligkeit, die möglich ist, sodaß darin stets alle Stufen des Vergnügens nach den verschiedenen Arten des Lebens genossen werden“ (W. 616). Die menschliche Glückseligkeit scheidet sich generell in eine irdische und überirdische. Von ersterer stellt R. in seinem Programm „omnes homines aeque felices esse“ etc. die Behauptung auf, daß sie für alle Menschen gleich sei. R. lehnt in dieser Darstellung, welche er als eine „unerkannte, aber große Wahrheit zur Rettung der Vorsehung und Beruhigung der Menschen“ bezeichnet, äußerlichen Glanz und Ehre als Maßstab der Glückseligkeit ab, er findet ihn vielmehr ausschließlich in der Lustempfindung (W. 663). Die Identifi-

zierung von „bona“ und „felicitas“ verwirft er ausdrücklich, von ersteren sagt er: bona instrumenta enim tantum puto esse ad felicitatem, quibus qui recte ulitur, is demum hunc scopum assequitur. Die felicitas terrestris et praesentis vitae wird bedingt durch Vorzüge des Körpers wie des Geistes und durch Glücksgüter. Aber diese sind nicht an und für sich schon Teile der Glückseligkeit. Felicitatem autem pono unice in delectatione, sen in suavi illo gustu atque sensu, quem ex usu horum bonorum persentiscimus, verbo in voluptate. R. wendet sich in gleicher Weise gegen die Glücksauffassung der Stoiker wie Epicuräer. Bei ersteren sieht er den Begriff zu eng gefaßt, allzusehr auf die Vorzüge des Geistes beschränkt, während doch auch den körperlichen Vorzügen und den materiellen Genüssen ein selbständiger Glückseligkeitswert beizumessen ist. In der Auffassung der Epicuräer tadelt er die negative Bestimmung der voluptas als indolentia oder vacuitas molestiae, vielmehr ist dieselbe positiv als iucunditas nach R. aufzufassen. Für die Stärke der Lustempfindung ist nicht die Menge und Größe der Glücksgüter als Maßstab zu betrachten, vielmehr kann dieselbe an kleinen Dingen einen ebenso hohen Grad erreichen, als an kostbaren (8).

Auch in dem Hinweis auf das vorhandene Unglück in der Welt sieht R. nicht den Gegenbeweis gegen seine Theorie erbracht, denn es gibt weder reines Glück noch reines Unglück auf der Welt, sondern nur eine Mischung von beiden. In seiner optimistischen Weltanschauung sieht er in jedem Unglücksfalle die Keime zu späterem Glück liegen. Zwar hat die geistige Veranlagung und die soziale Stellung einen Einfluß auf das Glücksbedürfnis des Menschen, aber das Lustgefühl, welches der Mensch aus der Befriedigung dieser Bedürfnisse schöpft, ist stets ein gleiches. Für den Armen und Bedürftigen hat die Stillung seiner Not die Auslösung des gleichen Glücksgefühles zur Folge, wie für den Reichen die Erfüllung großer Erwartungen. Da der Arme in Unkenntnis überspannter Kulturbedürfnisse lebt, so kann es für

ihn nach dieser Seite kein Glücksbedürfnis geben. Es wird also bei Befriedigung der so diametral entgegengesetzten Wünsche der Armen und Reichen nach R. derselbe Lusteffekt erzeugt. Die Dinge erhalten nur soviel Wert, als wir Vergnügen daraus schöpfen können. Wir dürfen daher in der Beurteilung des menschlichen Glücks die Dinge nicht nach ihrem objektivem Wert betrachten, sondern nur nach ihrem Erträgnis an Glück und Vergnügen. Diese Beurteilung findet nach der Anschauung des R. auch tatsächlich statt bei den Kindern und den Naturvölkern. Die Naturvölker verachten die weichlichen Kulturbedürfnisse der höherstehenden Kulturvölker. Ihre Glücksbefriedigung liegt auf ganz anderem Gebiete, ist aber wegen der relativen Einfachheit der Mittel graduell nicht von der anderer Völker verschieden. R. rühmt diese einfache Haltung der Naturvölker. Bei den Kulturvölkern wird im Gegensatz hierzu alles non maiori cum oblectatione sed pretio maiori pluribus instrumentis, maiori cura et opera betrachtet. Sowohl im Einzelleben als auch in der Völkerentwicklung herrscht zuerst in der Beurteilung der Güter der Gesichtspunkt des unbefangenen Genusses, während die objektive Wertschätzung erst ein Resultat einer höheren Kulturentwicklung ist. Als weiteren Grund für seine Behauptung führt R. die Erfahrung an, daß diejenigen, welche gewohnt sind, aus einfachen und unscheinbaren Dingen Vergnügen zu ziehen, auf weniges stoßen, was ihnen Unannehmlichkeit bereitet, im Verhältnis zu dem vielen, welches sie ergötzt, während anderseits diejenigen, deren Genußbedürfnis differenziert und verwöhnt ist, kaum noch einer weiteren Steigerung des Vergnügens fähig sind. Der Mangel an Gütern kann demnach nicht als eine Verminderung des Glücksgenusses angesehen werden, denn der stete Genuß ist keiner Steigerung fähig, während dies bei dem weniger mit Glück bedachtem stets der Fall sein kann.

Nach diesen Darlegungen sucht R. in einer zweiten Reihe von Beweisen darzutun, daß die Verteilung von Glück und Unglück in der Wirklichkeit nicht so verschiedenartig

ist, wie sie gewöhnlich beurteilt wird. Er verweist hier auf die Erscheinung, welche wir gewöhnlich mit dem Ausdruck „glänzendes Elend“ kennzeichnen. Nach seiner Anschauungsweise ist überhaupt ein Glück ohne schmerzliche Nebenerscheinungen ebenso unmöglich wie der umgekehrte Fall. Zudem sind die Begriffe Glück und Unglück nur relativ zu nehmen, weil sie meist einseitig nach äußeren Gesichtspunkten und ausschließlich vom Standpunkte des Beurteilers aus gebildet werden. Was der vom Geschick verwöhnte als unerträglich ansieht, wird ein anderer in seiner glücklichen Unwissenheit als normal betrachten. Trifft aber den Menschen wirklich ein Unglück, so vermag er sich einerseits stets an dem Gedanken aufzurichten, daß diese Verhältnisse nicht konstant sind, und daß anderseits nach heftigen Beschwernissen der normale Lebenszustand und etwaiges Glück eine desto „angenehmere Wirkung ausübt.“ Auf der anderen Seite ist zu bedenken, daß das Unglück eine desto heftigere Wirkung ausübt, je größer vorher das Glück war.

R. findet weiterhin in dem augenblicklichen Mangel an Glücksgütern den Vorzug, daß er uns erst den Wert eines Dinges voll und ganz vor Augen stellt und so uns zu desto höherem Genuß in der Wiedererlangung antreibt. Dazu trägt die menschliche Seele die glückliche Veranlagung in sich durch die Macht der Gewohnheit vieles zu überwinden. In seinem Optimismus geht R. soweit, daß er der Gewohnheit die Wirkung zuschreibt, dem Menschen Gefallen an seiner Lage finden zu lassen und ihm so einen erdichteten Glücksgenuß zu gewähren. R. faßt seine Anschauungen zusammen in dem Satze: qui nihil doloris sentit, nihil etiam capit voluptatis, und er fährt fort: Proinde concludamus, non aluid esse inter homines discrimen, quamquod illi, qui non adeo magnis multisque calamitatibus iactantur, nec gaudeant magnopere, nec doleant, illi contra qui variae fortunae exemplum praebere possunt aliis, gaudio maiori temperent vehementiorem dolorem.

Zuletzt sucht R. seine These von der Gleichheit des

Glückes durch psychologische Betrachtungen zu fundieren. Er vertritt in diesen Auseinandersetzungen den Standpunkt, daß mit jeder Erregung unserer Seele zugleich Schmerz und Freude verknüpft sei, daß die „freudigen Empfindungen" überhaupt nicht von den schmerzlichen zu trennen sind. Er sucht dies physiologisch zu erklären durch die Blutbewegungen von unserem Herzen nach den äußeren Organen, welche bei freudigen wie schmerzlichen Erregungen unserer Natur eine gleiche Art der Wirkung erzielen. So kommt er zu dem Schlußergebnis, daß keine Glücksempfindung von Schmerzerscheinungen zu trennen ist. Je intensiver diese anfänglich waren, desto höher wird sich darauf die Befriedigung in der Lust gestalten.

Die optimistische Weltanschauung enthält in dieser These von der Gleichheit des irdischen Glückes ihren Gipfelpunkt. R. fühlt selbst die Schwäche dieser Überspannung des Glückseligkeitsprinzips, indem er am Schluß seiner Abhandlung auf das Hinfällige der irdischen Glückseligkeit überhaupt hinweist und zu ihr die felicitas alterna, als das wahre Ziel unseres Strebens, in den Gegensatz stellt. Seine Anschauung zeigt uns aber in besonders hellem Lichte den verstandesmäßigen, konstruktiven Karakter der Aufklärung. R. versucht hier aus Prinzipien zu beweisen, was nur allein die Erfahrung zeigen kann. In den Einzelbeobachtungen, wie z. B. in der Betonung der Gewohnheit als schmerzlinderndes Mittel, in der Behauptung der Gleichheit der Lustbefriedigung trotz graduell verschiedener Anregungen, in der Erwähnung der Bedeutung der sozialen und intellektuellen Unterschiede für das Glücksbedürfnis, nicht aber für die Lustbefriedigung, liegt etwas wahres. Diesen Einzelheiten kommt aber keine generelle Bedeutung zu, es kann auch jedesmal der umgekehrte Fall eintreten. Und daß dieses sich wirklich so verhält, lehrt ein Blick in die Wirklichkeit. Wenn dieses Prinzip Gültigkeit besäße, dann wäre im Grunde genommen jeglicher menschlicher Fortschritt ausgeschlossen, denn es läge kein Grund vor, sich zu betätigen, da doch die Glückseligkeit eine relativ gleiche bliebe.

Was die historische Stellung dieser Theorie betrifft, so liegt vielleicht ein anklingender Gedanke schon in der Lehre des Aristippus von Kyrene vor, nach dessen Anschauung „der Art nach" keine Lust vor der anderen einen Vorzug hat; jedoch bei Aristipp bestimmen „Grad und Dauer den Wert der Lust" (s. Überweg-Heinze I, 145).

Wenn wir die irdische Glückseligkeit näher betrachten, so ergeben sich verschiedene Abstufungen in derselben, je nachdem der Mensch mehr mit seiner körperlichen oder mehr mit der intelektuellen Seite beteiligt ist. Wir können die erste, in der das materielle vorwiegt, als die sinnliche oder materielle Glückseligkeit bezeichnen. Teils als Gegensatz, teils auch als Ergänzung tritt die höhere, die geistige Glückseligkeit hinzu. Dies letztere können wir wiederum dreifach abstufen

1.) die Glückseligkeit des Verstandes, sie ergibt sich aus der intelektuellen Veranlagung des Menschen.

2.) die des Willens, welche wir als die ethische Glückseligkeit bezeichnen können. Und schließlich könnten wir

3.) die Glückseligkeit unter dem Einfluß der Religion hier einreihen, welche damit zugleich in die überirdische, ewige einmündet. Wir haben aber bei R. keine strenge Dreiteilung in unserem Begriff, sondern die 3 Stufen bilden ein einheitliches. Eine ständige gegenseitige Beeinflussung waltet zwischen den einzelnen. Was die erste Stufe anbetrifft, so räumt ihr R., dem Beispiele Wolffs folgend, völlige Selbständigkeit und Berechtigung zu: Der sinnliche Teil der Glückseligkeit ergibt sich aus der Sinnenlust. Wir hatten schon bei der Betrachtung der Lust gesehen, wie R. diese für durchaus statthaft hielt. Die Beweise hierfür hatte die menschliche Natur und die Teleologie erbracht. Das Streben des Menschen nach Besitz äußerer Güter, nach Ehre, Freundschaft usw. fußt auf dem berechtigten Triebe, einen Teil der Glückseligkeit in der Sinnenlust zu suchen (W. 538). Den Beweis hierfür gibt R. in derselben Weise wie für die Be-

rechtigung der Lust. Einerseits führt er die menschliche Natur als Grund für die Berechtigung der sinnlichen Glückseligkeit an, „mit aller gemäßigten Ausübung der Leibeskräfte ist natürlicherweise Lust verknüpft“ (T. 45 f.) und weiter „die körperlichen Werkzeuge der Lebendigen sind mit wunderbarer Kunst zum Genusse der Lust gebildet“, und anderseits liegt sie in Gottes Absicht, da er die Menschen mit einer sinnlichen Seite ausgestattet, deren Trieben und Neigungen wir Genüge tun müssen.

Mehr noch als in positiver Weise verteidigt er negativ die Berechtigung eines sinnlichen Teiles der Glückseligeit, nämlich in der Ablehnung der Askese und der strengeren stoischen Auffassung.

In der christlichen Lehre von der Verwerfung sinnlicher Lust sieht er unnatürliche Strenge (T. T. 77). Die Askese behandelt er in verächtlicher Weise, da sie nur geeignet sei, die „Tugend nicht allein lächerlich, sondern auch unmöglich zu machen, da sie auf solche Weise nicht unter den Menschen ausgebreitet und beliebt gemacht wird.“ Er sieht in ihr Vorspiegelung einer übermenschlichen Vollkommenheit, die sich aber gewöhnlich bald in Illusion auflöst und dann in das gegenteilige Extrem verfällt. R. faßt hier die Askese durchaus äußerlich auf, wie sie sich wohl in mißbräuchlichen Abirrungen gezeigt hat, ihrer inneren Bedeutung in der christlichen Heilsordnung wird er aber nicht gerecht.

Die sinnliche Lust kann aber nicht an und für sich als Bestandteil unserer Glückseligkeit gelten, sondern nur in ihrer naturgemäßen Einschränkung und Regelung durch den menschlichen Verstand (W. 226). In der vollständigen Hingabe an die sinnliche Lust d. h. Wolllust, wird uns nur ein „flüchtiger und trüglicher Schimmer“ der Glückseligkeit gegeben. Speziell in seiner Polemik gegen den Atheismus und Materialismus der Franzosen weist er auf das „reinere und sanftere Licht der Pflicht und Vernunft zur Mäßigung der sinnlichen Lust hin“. Schon das Wesen der sinn-

lichen Lust selbst weist darauf hin, daß sie nicht das einzige, noch äußerste Ziel der menschlichen Natur ist (W. 537). Sie ist von zu kurzer Dauer und hat ein zu „enges Maß," um eine volle Befriedigung geben zu können (W. 550). „Mit Erfüllung der Begierde ist der Forderung der Natur Genüge getan," und die Nerven sind keiner weiteren Anstrengung fähig. Der Mensch kann in der sinnlichen Lust nicht sein Ziel finden, da dieselbe nur einen Teil seiner Veranlagung betrifft und zwar den niedrigsten, den höheren aber unberücksichtigt läßt (T. 48). Ihr „enges Maß" zeigt sich darin, daß die sinnliche Lust an Zeit, Ort und Alter geknüpft ist. Dieser eingeschränkte Karakter zwingt uns, einen höheren Ersatz zu suchen. Die sinnliche Befriedigung bildet also trotz ihrer Berechtigung nur ein untergeordnetes Mittel zur Erreichung der menschlichen Glückseligkeit. Den Maßstab für ihren Gebrauch gibt R. mit den Worten: „Wer sie blos zur Notdurft, oder nach nützlichen Beschäftigungen zur Erquickung braucht und sie dann mit Verstand zu würzen und mit einem guten Herzen anzuwenden weiß, der genießt mehrere höhere und schärfere sinnliche Lust, als der daraus ein Handwerk machen will, seine Sinne beständig zu kützeln" (W. 539).

Wir werden hiermit zugleich auf die intellektuelle und ethische Seite der Glückseligkeit hingewiesen. Der Vernunft fällt eine hohe ethische Bedeutung zu, denn sie gibt einerseits mit der Religion die Grenzpunkte für die sinnliche Glückseligkeit an und sie bildet anderseits einen selbständigen Faktor in unserem Streben nach Lust.

Die Einwirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit liegt nach 2 Richtungen, teils mäßigt und teils stärkt und verfeinert sie dieselbe (T. T. 390). Die Vernunft nimmt nach der Anschauung des R. der Sinnlichkeit das rein tierische und erhebt sie in das menschenwürdige. Anderseits weis sie grade durch Erziehung zu einer weisen Mäßigung uns stets für den sinnlichen Genuß tauglich zu machen und uns dessen

Feinheiten aufzudecken. Die Vernunft vermag den an und für sich auf einen niedrigen Gefühlston gestimmten Trieb, wie wir ihn mit den Tieren teilen, in reichster Weise abzustufen und zu vermannigfaltigen (W. 547). Geruch, Geschmack, Bequemlichkeit etc. lernen wir auf die verschiedene Weise Genüge tun, während die Tiere, welche allein ihrer Sinnlichkeit folgen, diese Triebe meist nur in einer Weise zu befriedigen vermögen. Die Vernunft hebt die sinnliche Veranlagung auf eine derartige Stufe, welche schon in das Gebiet der Verstandes- und Gemütslust übergeht (W. 546). R. erwähnt hier die Aufnahmefähigkeit unseres Gehörs für Musik, die Empfindung unseres Gesichtes für Mannigfaltigkeit, Proportion und Harmonie. Als Übergang zu der reinen Verstandesglückseligkeit finden wir eine durch die Vernunft modifizierte sinnliche Stufe.

Der Gebrauch der Vernunft und des Vestandes bedingt aber auch ein selbständiges Vergnügen (T. T. 394). Hierin lag ja der zweite große Unterschied zwischen Menschen und Tieren. „Die Schönheiten der Natur und Kunst, die Erkenntniß der Wahrheit in den Wissenschaften, der Austausch von Erfahrungen und ihre „Verwendung in Verstand und Witz," die Frage nach den Ursachen der Erscheinungen und ihr Verfolgen von dem Endlichen bis in das Unendliche, erzeugen in dem Menschen ein eigenartiges Vergnügen, welches R. als „edlere und unschuldige Wollust" bezeichnet (W. 350). „Das Streben" nach Wahrheit richtet sich nach dem Zweck der Glückseligkeit" (V. 7), und weiterhin sagt er, „es liegt schon an und für sich in der Einsicht der Wahrheit ein ausnehmendes Vergnügen, welches weiterhin auch an sich einen großen Teil der menschlichen Glückseligkeit ausmacht" (V. 13). Wie sehr der Zweckgedanke und Intellektualismus die Anschauungen unseres Philosphen beherrscht, zeigt sich in der Verbindung, welche er zwischen Logik und Glückseligkeit herstellt (V. 10).

Die Vernunft ist es auch, welche unseren Glückselig-

keitstrieb in das Unermeßliche steigert und durch stetes Aufzeigen neuer Quellen unsere Lust einer systematischen Steigerung unterwirft. „Erkenntnis kann die Seele immer vertragen, und je mehr sie erhalten hat, zu desto größeren wird sie fähig, das Vergnügen daran ist im ständigen Wachsen (W. 550). Ein weiterer Vorzug, welcher mit dem vorangegangenem innig zusammenhängt und den Gegensatz zur sinnlichen Lust noch schärfer hervorhebt, besteht darin, daß wir dem „intellektuellen Vergnügen“ nie Genüge tun können (W. 551). Das Vergnügen des Geistes erschlafft nicht mit dem Alter in einer derartigen Weise, wie das sinnliche. Es erstreckt sich über den Tod und „weit über das Ziel unseres jetzigen Lebens und Vermögens hinaus.“ Früher hatten wir gesehen, daß R. das Streben nach Vollkommenheit als Unsterblichkeitsbeweis auffaßte, hier begegnet uns gleiches bei dem Glückseligkeitstrieb.

Das intellektuelle Vergnügen steht weiter im Gegensatz zu der sinnlichen Augenblickslust durch seine Dauer. Es erfordert keinen äußerlichen Aufwand, es kann vielmehr stets in der menschlichen Erinnerung erneuert werden (W. 553).

R. sucht dem Vorwurf zu begegnen, als ob er mit der intellektuellen Glückseligkeit eine besondere für Gelehrte angegeben habe (W. 553). Zwar nimmt naturgemäß dieser in erster Linie daran Anteil, und er sieht in ihr seine „eigentümliche innere Belohnung für seine wissenschaftliche Beschäftigung.“ Aber auch sonst sind alle Menschen befähigt, diese Art des Vergnügens zu genießen, denn „alle empfinden, beobachten, denken und reflektieren.“ Ein jeder Mensch kann aus seiner Lebensbeschäftigung sich einen derartigen Genuß herauslösen, oder in seinen Musestunden durch Beobachtung der Natur und Lektüre gewinnen.

Hierauf gründet sich die pädagogische Forderung, daß die Erziehung neben der erwählten Lebensart Geschmack an einer Beschäftigung des Geistes wecken müsse, teils um da-

durch ein höheres Vergnügen zu gewähren, teils auch als „Damm gegen übergreifende sinnliche Lüste (W. 553)."

Eng verwandt mit dieser Seite der Glückseligkeit ist die spezielle Lust, welche aus der Erfüllung der menschlichen Pflichten erwächst. Das von Natur bestehende Streben des menschlichen Willens nach dem Guten ist ebenso wie das Suchen nach Wahrheit auf die Glückseligkeit gerichtet (V. 7). Diese Seite der Glückseligkeit geht hervor aus der Gemütslust. „Mit den Neigungen des Willens, welche auf die Liebe zum Guten und den Haß des Bösen zielen, ist eine Gemütslust verknüpft, sodaß wir nicht allein in der Erfüllung unserer eigenen Pflichten eine süße Beruhigung finden, sondern auch von dem fremden Beispiel tugendhafter und edler Handlungen innigst gerührt werden (T. 75). Zumeist bezeichnet R. das „Vergnügen," welches aus der Tugend in Verbindung mit der Weisheit fließt, als „innere Zufriedenheit." Tugend und Weisheit sind in dieser Hinsicht einander ergänzende Begriffe. Wie seine Anschauung von der Tugend in erster Linie auf die Vernunft gegründet ist, so müssen sich auch beide in der Erreichung der menschlichen Glückseligkeit vereinigen. Bei aller Betonung des Selbstwertes der Vernunft, beurteilt sie R. doch in letzter Linie vom moralischen Standpunkte aus. „Die Wahrheit muß mit dem Guten fruchtbar sein, sonst ist sie Übel und das Gute muß ein wahres Gut sein, sonst betrügt es und macht vielmehr unglücklich (V. 7).

Vor allem in dem ersten Teil seines Programms „Quatenus virtus facilis dici possit" gibt uns R. eine Darstellung von den glückbringenden Folgen der Tugenden für uns und unsere Mitmenschen, jedoch mehr in der Form einer moralischen Unterweisung, als in philosophischer Betrachtung. Neben den äußeren Folgen legt er das Hauptgewicht auf die Betonung der inneren, welche in der Gemütslust und inneren Zufriedenheit gipfeln. Wenn letztere einerseits die Folge der Tugend darstellt, so bildet sie anderseits wiederum den Haupttrieb zu neuer sittlicher Vervollkommnung und

zwar findet hier der reinste und einzig wahrhaft moralische Antrieb statt, bei welchem keine äußeren Anregungen mitsprechen.

Wir sehen in der Betonung dieser letzteren Seite der Glückseligkeit eine Hinneigung zur autonomen Moral, welche sich in dem Selbstwert der Tugend Genüge tut und die Begriffe Strafe und Belohnung aus dem Tugendbegriff eliminiert. Tugend und Glückseligkeit fallen zusammen, sie verhalten sich nicht wie in der heteronomen Moral zu einander, wie Ursache und Wirkung. Derartige Ausblicke auf eine autonome Moral finden wir bei R. öfters, wie die spätere Betrachtung der Tugendlehre noch zeigen wird, sie nehmen aber naturgemäß eine geringe Bedeutung ein gegenüber den alten Moralanschauungen, in denen er noch ganz befangen ist. Wie sehr R. hierin wurzelt, zeigt uns die Betrachtung der Bedeutung der Religion für die Glückseligkeit. Er geht hierin soweit, daß er die menschliche Vernunft ohne religiöse Beeinflussung als unglückbringend hinstellt (W. 543). In seinem Vorbericht zu W. bezeichnet er alles übrige Wissen ohne Religion als „tändelnden Zeitvertreib."

Die Bedeutung der Religion für die Glückseligkeit ist eine direkte und indirekte. Indirekt vermehrt sie unsere Glückseligkeit, indem sie durch Einschränkung der Sinnlichkeit auf das von Gott gesetzte Maß und durch Ordnung unserer Triebe, ähnlich wie die Vernunft, die Lust vermehret, schärfet und erhöhet (W. 701). R. sucht in seiner Abhandlung von den Vorteilen der Religion (W. 691 ff.) insbesondere nachzuweisen, daß die vernunftgeklärte Religion keineswegs mit dem Genusse der sinnlichen Lust im Widerspruch steht, daß sie vielmehr dadurch gefördert wird. Sie verbietet nicht die sinnlichen Freuden, sondern erhöhet sie durch Erinnerung an den Geber, der sie in großer Anzahl geschaffen und die menschlichen Organe zu ihrem vielfältigen Genuß in kunstvoller Weise eingerichtet hat. Die Religion untersagt „ebensowenig Bequemlichkeit und Wohlstand, wie Vergnügungen an Lustbarkeiten, welche zur Notdurft der Gesundheit und

zur Erquickung des Gemütes dienen, sie macht das Vergnügen daran vielmehr reiner und höher," da sie den Genuß nach den Gesichtspunkten des Rechts und der Sittlichkeit leitet (W. 760).

Die Glückseligkeit der Menschheit überhaupt basiert in erster Linie auf dem Einfluß der Religion. Dieselbe wird nach der Darstellung des R. bedingt durch den geselligen Zustand, durch den Staat, dieser aber muß, wie R. besonders gegen La Mettrie betont, auf Religion gegründet sein, ohne sie werden die niedrigsten Lüste erweckt, welche durch ihren selbstsüchtigen Karakter jede Gemeinschaft zerstören. R. verwickelt sich hier in dem Bestreben, die Bedeutung der Religion in besonderer Weise hervortreten zu lassen, in Widersprüche mit seinen früheren Darlegungen. Während er in seiner sonstigen Anschauungsweise den Menschen als von Natur gut in seinen Bestrebungen auffaßt, setzt er hier plötzlich das Gegenteil voraus, nämlich einen selbstsüchtigen Grundzug in der menschlichen Natur.

Neben der indirekten Glücksbeförderung besitzt die Religion auch eine eigene, aus ihrem Wesen herausfließende Glücksbefriedigung. Sie allein vermag nach R. zur höchsten irdischen Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen. Die Seele empfängt durch Verlegung des letzten zureichenden Grundes aller Dinge und unseres eigenen Seins in ein ewiges, weises, gütiges Wesen, eine wohltuende Beruhigung. Die innere Zuversicht wird geweckt durch die Einsicht in die göttliche Absicht, welche auf das Wohl der Lebendigen den Zusammenhang der Dinge mit einem äußersten Zwecke zielt (W. 761). Die Religion verleiht weiter das Bewußtsein, daß alles Dasein nicht in einem „wüsten Ungefähr oder in einer blinden Notwendigkeit" begründet liegt, sondern vielmehr in einer bestimmten Ordnung, welche auf ein immerwährendes ewiges Leben zielt (W. 751). In der religiösen Auffassung finden demnach „Verstand und Witz" in ihrem Erkenntnisstreben reiche Unterstützung.

Noch höher und zarter wird das innere Glück durch die

Betrachtung der unendlichen Vollkommenheit Gottes (W. 781). Diese anschauende Erkenntnis der höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit drängt das Tierische und Niedrige in uns zurück und weckt Sehnsucht und Nacheiferungsstreben (W. 552, 756). Die Vorstellung Gottes ruft alles „große und herrliche, was wir uns denken können," in uns wach und sie erzeugt „in der Bewunderung, Hochachtung, Ehrfurcht und Liebe gegen das höchste Wesen, die reinste Glückseligkeit." In dieser schauenden Erkenntnis Gottes finden wir ein spinozisches Element in der Glückseligkeitsauffassung, während aber Spinoza das göttliche in dem All findet, setzt R. einen transcendenten persönlichen Gott voraus.

Von diesem Abglanz der göttlichen Glückseligkeit, welche in dem irdischen Dasein durch Versenkung in die Gottesidee erzeugt wird, führt uns ein Schritt zu der alles umfassenden ewigen Glückseligkeit. R. versucht in geistreichen Hypothesen unser Dasein im Jenseits auszumalen (W. 697 ff.). Als wesentliche Bestandteile der transcendenten Endämonie bezeichnet er die reine, anschauende Erkenntnis Gottes und die „Verähnlichung des Menschen zu der Vollkommenheit und Glückseligkeit des höchsten Wesens."

In der Darlegung des Glückseligkeitsbegriffes zeigt sich bei unserem Denker ein durchgehend intellektualistischer Zug. Die Glückseligkeit wird hauptsächlich auf das Erkennen zurückgeführt. Wenn nun auch in der Auffassung des R. die Vernunft der Gesamtbegriff unserer seelischen Funktionen ist, so muß doch gerade bei dem Begriff der Glückseligkeit ein Mangel in der Vernachlässigung des Gefühls auffallen. Selbst in der ethischen Lust ist es nicht so sehr das rein unmittelbare Gefühl einer vollbrachten Tat, welches die Glückseligkeit in uns hervorruft, sondern mehr die Erkenntnis unserer Pflicht und der Folgen der Tugend. Die Auffassung wird damit verstandesmäßig und nüchtern, sie entbehrt des warmen Gefühlstones. Die Betonung der Einsicht in einen göttlichen Plan und Endzweck herrscht in unserem Begriff vor. Die „Gemütslust" und innere „Zu-

friedenheit“ erhalten einen sich gleich bleibenden verstandesmäßigen Zug. Durch die Einbeziehung des Gefühls würde der Glückseligkeitsbegriff eine tiefere und höhere Wendung annehmen. In der letzten Stufe haben wir derartige gefühlsmäßige Anklänge in der Anschauung der Vollkommenheit und Glückseligkeit des höchsten Wesens, aber auch hier nimmt die Erkenntnis die erste Stelle ein.

Historisch ist der Standpunkt des R. als eine Vermittlung zwischen dem irdischen und transcendenten positiv endämonistischen Standpunkt anzusehen, da unser Philosoph einerseits das Glückseligkeitsprinzip als selbständiges Ziel unseres irdischen Lebens bezeichnet, anderseits sucht er aber darzutun, daß dieses Streben nicht die volle Befriedigung finden kann und infolgedessen der Ergänzung durch ein transcendentes Ziel bedarf. Perfektionismus und Endämonismus finden sich bei R. verbunden. Nicht das subjektive Glücksbedürfnis will er als ausschließliche Richtschnur unserer Handlungen betrachtet wissen, sondern das wahre Glückseligkeitsstreben kann bei ihm nur auf der Vollkommenheit als Grundlage fußen.

In der Betonung der Glückseligkeit geht R. über Wolff hinaus, welcher in erster Linie die menschliche Vollkommenheit und den Nutzen als höchste Grundsätze der Moral betrachtet hatte. R. hingegen stellt das Glückseligkeitsprinzip in den Vordergrund und ordnet diesem sogar die Religion unter. R. geht in der Verteidigung dieser Anschauungen sogar soweit, daß er, wie wir gesehen haben, die Gleichheit in der Verteilung von Glück und Unglück behauptet, wofern nur der Mensch die Grenzen des Glückseligkeitstriebes in das Auge faßt. Zwar ist uns ein „unerschöpfliches Verlangen“ nach Glückseligkeit eingeboren, dieses kann aber im irdischen Dasein nicht gestillt werden. „Die größte Weisheit und Tugend reicht nicht zu, alle Unlust abzukehren“ (W. 573). In der irdischen Lust liegt nicht das einzige und höchste Ziel unseres Strebens. Die Begrenzung der Glückseligkeit ist in den „Schranken der Dinge und Menschen“

gelegen (W. 617). Wille und Verstand stoßen in ihrem natürlichen Bemühen auf äußere und innere Hindernisse, welche einerseits in der Verknüpfung der Umwelt mit dem Einzelmenschen liegen, wie in der Verfassung, Gesellschaft usw. und anderseits in der unvollkommnen Natur des Menschen selbst. Hindernisse der letzten Art können aus der körperlichen Beschaffenheit sich ergeben und vor allem aus der Irrtumsmöglichkeit des Verstandes.

Aber auch diese Einschränkung unseres Glückseligkeitstriebes hatte R. dadurch abzuschwächen gesucht, daß er in dem Unglück Nutzen für die Bildung und Schärfung des Verstandes und für die Veredelung des Willens, in der Erziehung zu einer Tugend- und Pflichtauffassung, welche nicht in äußerer Belohnung die Motive zur Tugend findet, sondern in ihrem Selbstwert, nachzuweisen sucht.

In entschiedener Weise wendet sich R. gegen die Folgerung, aus der Verteilung von Glück und Unglück auf vorhandene Tugenden oder Laster zu schließen (W. 673). „Die lockere Verbindung der äußerlichen Belohnungen des Glückes und der äußerlichen Strafen des Unglückes, mit Tugenden und Lastern ist weise und gut, damit die Menschen ihre Pflicht nicht knechtisch tun, sondern Tugend als Tugend, um ihres inneren Wertes hauptsächlich lieben“ (W. 674). Die gegenwärtige Verteilung kann nicht zum Laster führen, weil das Unglück eine Folge unserer schrankenvollen Natur, aber nicht der tugendhaften Handlungen ist. Der übersteigerte Optimismus, den wir früher schon fanden, tritt uns von neuem entgegen. Die Entwicklung der Natur und des Menschen bedingt eine Beschränkung unseres Glückseligkeitstriebes. Ein „paradiesischer Zustand“ würde die Ausbildung des Feinsten und Eigenartigsten im Menschen verhindern (W. 659). Die weltgeschichtliche Bedeutung des Glückseligkeitstriebes stellt R. an der Entwicklung des Christentums dar. Vor allem die Behauptung, einen Weg zur Glückseligkeit zu zeigen, den andere nicht wissen und von dem sie ausgeschlossen sind, hat dem Christentum nach seiner An-

schauung die völlige Herrschaft über den Menschen gesichert. „Es war dies die sicherste Spekulation auf den schwächsten Punkt der Menschen“ (Apologie VIII. 54).

§ 10.

Der Begriff der Tugend und Pflicht.

Die Verfolgung des Zweckgedankens in den Anschauungen unseres Denkers führte uns zu dem sittlichen Ziele, welches in Vollkommenheit und Glückseligkeit bestand. Es erhebt sich nun die Frage nach dem Wege zu diesem Endziel. Dadurch werden wir auf die Begriffe „Pflicht“ und „Tugend“ geführt. R. hat über beide sich selten in zusammenhängender Darstellung ausgesprochen und meistens sind es nur praktisch-moralische Zwecke, welche ihn hin und wieder zu Äußerungen veranlassen, weniger geschieht dies in philosophischer Weise. Beide Begriffe haben ihren Mittelpunkt in der Vollkommenheit und Glückseligkeit. Diese zu gewinnen lehret den Menschen nicht die „sinnliche Empfindung,“ sondern allein der Gebrauch der Vernunft. „Denn solche Übereinstimmung kann allein durch deutliche Begriffe und deren Vergleichung mit unserer Natur und unserem Zustande eingesehen werden“ (T. 79). R. lehnt also ein triebartiges Fortschreiten des Menschen zur Pflicht und Tugend ab, vielmehr würde „die Trüglichkeit und der falsche Reiz der Sinne uns selbst unter das tierische Maß der Vollkommenheit führen, da die sinnlichen Triebe des Menschen unbestimmt gelassen sind und des Eingreifens und Bestimmens durch eine höhere Kraft der Vernunft harren.“ Um Pflicht und Tugend kennen zu lernen, müssen wir uns selbst bewußt werden und uns zu der „inneren Erfahrung“ wenden, welche über das Wechselverhältnis zwischen unserer natürlichen Veranlagung und der Umwelt Aufschluß gibt. Zwar ist die „Tugend der menschlichen Natur gemäßer“ als das Laster, aber dem natürlichen Streben nach sittlicher Voll-

kommenheit muß die Vernunft zu Hülfe kommen. Dadurch erst wird der Tugend der Wert einer eigenen Errungenschaft verliehen. R. kehrt hier wiederum seinen intellektualistischen Standpunkt hervor, er geht aber hierin nicht so weit wie die antike Moral, nach welcher Tugend gleich Wissen ist, vielmehr sind bei ihm 2 Faktoren zur Ausbildung des Pflichtbewußtseins vorhanden, die natürliche Veranlagung und die Vernunft. Nach der Auffassung des Socrates konnte der Wissende nicht anders als tugendhaft handeln. Der intellektualistische Standpunkt muß konsequenter Weise zur autonomen Moralanschauung führen. Denn wenn Pflicht und Tugend ein Produkt der Vernunft ist, so sind sie damit eine schöpferische Tat des Menschen selbst. Jedoch durch die teleologische Auffassung erhalten wir eine Wendung der Moral nach der heteronomen Seite hin, denn Gott hat die Vernunft und die natürliche Anlage der Erreichung eines höchsten Zweckes entsprechend geschaffen und er hat weiterhin die Richtungslinien und das Ziel der Pflichten und Tugenden festgelegt. In seiner Polemik gegen Schmauß kommt R. zur näheren Begründung der Verbindlichkeit freier Handlungen, denn solche können in einem Pflichtbegriff nur in Betracht kommen. Er führt aus: „Alle Handlungen haben eine natürliche Verbindlichkeit und gehören zum Gesetze oder Rechte der Natur, welche an sich so beschaffen sind, daß sie mit unserer Natur übereinstimmen und deren Gegenteil nichts anderes kann, als unserer Natur widerstreiten, denn dadurch werden die übereinstimmenden Handlungen mit der Natur so verbunden, daß wenn wir unserer Natur gemäß leben und uns nicht selbst entgegen sein wollen, wir auch die Handlungen tun und die gegenseitigen lassen müssen“ (T. 82, vgl. Wolff: Ver. Gedank. v. d. Mensch. Tun 143). Die moralischen Regeln sind R. „ewige unwandelbare Regeln in der Geisteswelt“ (Apolog. V, 2, 7). Diese Auffassung steht im Widerspruch mit dem intellektualistischen Standpunkt. Wenn die menschliche Vernunft das wesentlich bestimmende in dem Begriff der sittlichen Ver-

pflichtung bildet, so muß mit der verfeinerten Ausbildung der Vernunft sich auch die Auffassung über den Pflichtbegriff ändern.

Die Pflichten haben in der Darstellung des R. 2 Quellen, die Natur resp. Vernunft und die göttliche Ordnung. Natur muß hier im weitesten Sinne genommen werden, sodaß auch hierunter die Pflichten gegen den Staat, als eine von der Natur geforderten Einrichtung, begriffen werden müssen. Diese beiden Ausgangspunkte bilden jedoch keine gesonderten Pflichtengruppen. Konsequenterweise hätte R. nur eine Pflichtenquelle anführen dürfen, die göttliche Ordnung, da ja die Natur selbst ein Teil dieser göttlichen Ordnung ist. Gemäß der Bedeutung der Selbstliebe und Selbsterhaltung als Grundlage der individuellen Ausbildung, beziehen sich auch auf sie in erster Linie die „vornehmlichsten" Pflichten. „Wir haben unmöglich eine natürliche Befugnis, wider unsere eigene Natur zu handeln." Die Pflichten gegen uns selbst gliedern sich nach den 3 Arten der Vollkommenheit, in solche gegen unseren „äußerlichen Zustand," gegen den Willen und gegen den Verstand (W. 666, T. 81).

Die Selbstliebe und das göttliche Gebot bedingen in zweiter Linie die Pflichten gegen den Nächsten und gegen das Gemeinwesen, den Staat. Der Mensch ist von Natur zur Geselligkeit geboren, seine Veranlagung drängt zur Betätigung dieses Triebes. Die Ausübung desselben gewährt ihm Freude und Anregung, zumal wenn der Mensch in Anderen ein Bild der Vollkommenheit sieht. Seine Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen nötigt ihm Pflichen auf. Der Staat ist berufen, diese zu bestimmen. Schon die bloße Eigenliebe muß ein jedes Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft dazu bestimmen, dieselben Handlungen auszuführen, welche er auch aus Menschenliebe und Pflicht hätte tun sollen, „weil er wohl einsehen kann, daß er sein Wohl durch keine anderen Mittel in der Gesellschaft zu befördern fähig sei, als durch solche, woran auch andere Menschen Nutzen haben" (W. 685). Zudem muß uns weiterhin die Einsicht

und Betrachtung der wirtschaftlichen und kulturellen „Verbindung," welche das Menschengeschlecht vereinigt, soziale Pflichten auferlegen (W. 641).

Den Pflichten der Einzelnen gegen Familie und Staat entsprechen Verpflichtungen dieser Gemeinschaften gegen das Einzelwesen. Sie erstrecken sich besonders auf die Erziehung und Schutzpflicht.

Nach der Eigenart des R., welche vollständig in religiösen Problemen aufgeht, ist es natürlich, daß er der Religion bei der Ausübung der Pflichten eine bedeutsame Rolle zuerteilt. Ja im Grunde basiert auf ihrer Ausübung jegliche Pflichterfüllung. Sie bildet die Hauptstütze aller menschlichen Tätigkeit und gewährt dem Einzelnen die Sicherheit in seiner speziellen Art der Pflichterfüllung, seinen ihm vom Schöpfer angewiesenen Beruf auszufüllen. Die Religionsauffassung des R. läßt diese enge Verbindung verstehen. Denn die praktische Ausübung der Religion kann bei ihrem vernunftgemäßen Karakter, der alles spezifisch Religiöse ausschaltet, nur in der Erfüllung der moralischen Pflichten bestehen.

In seinen Ausführungen über die menschlichen Pflichten und Tugend schließt sich R. vollständig Wolff an, sodaß er selbst auf eine eigene Darstellung verzichtet. Die Begriffe, welche Wolff, gestützt auf die Darlegungen von Leibniz, hierüber aufgestellt hatte, setzt er überall voraus. Wolff versteht unter Pflicht „eine Handlung, welche einem Gesetz gemäß ist; da nun kein Gesetz ohne Verbindlichkeit ist, so sind die Pflichten Handlungen, die wir zu vollbringen gebunden sind" (Vernünft. Gedank. v. d. Mensch. Tun 143). Speziell die Sittenlehre behandelt „die natürlichen Pflichten," d. h. solche, „welche dem Gesetze gemäß sind oder dazu wir als Menschen durch das Gesetz der Natur verbunden sind." Mit der ihm eigenen Breite behandelt Wolff sodann die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, und zwar unterscheidet er hier Pflichten gegen die Seele, diese zerfallen wieder in Pflichten gegen den Verstand und gegen den

Willen und solche gegen den Leib und äußerlichen Zustand. An dritter Stelle erwähnt er die Pflichten gegen Gott, und an vierter die gegen die Mitmenschen. Als Unterarten der letzteren unterscheidet er „Pflichten in Ansehung des Eigentums, in Reden und Verträgen und gegen Freund und Feind.“ Daneben ist R. sehr beeinflußt von der Stoa, deren strenges Pflichtprinzip, welches in den natur- und vernunftgemäßen Handlungen die Obliegenheiten der Menschen sieht, ihn besonders anziehen mußte. Wenn Wolff noch insbesondere Pflichten, welche das religiöse Bekenntnis bedingt, annimmt und in ihnen direkte Gebote Gottes sieht, so fällt dies für R. weg, da er jede übernatürliche Offenbarung und damit auch Gesetzgebung ablehnt. In seiner Kritik der christlichen Heilsordnung hebt er speziell das Vernunftgemäße in ihr hervor, während er alles, was auf direkter göttlicher Eingebung beruhen soll, abweist.

In ähnlich eklektischer Weise verfährt R. bei der Darstellung der Tugenden und Laster. Hier ist es wiederum die Stoa, welche neben Wolff auf ihn eingewirkt hat.

Die freien Handlungen zerfallen in gute und böse, d. h. sie stimmen entweder mit unser Natur und unserem Zustande überein oder nicht. Diese Erklärung stammt von Wolff, der in seiner Psycholog. empir. folgende Definition gibt: Enim vero bona est actio, quae nos statumque nostrum externum perficit. Eine andere Definition von „gut und bös,“ welche dasselbe besagt, geht von der Vollkommenheit aus. „Die Handlungen, welche mit unserer Natur übereinstimmen, machen uns vollkommen, was aber uns und unseren Verstand vollkommen macht, ist demnach gut“ (V. 356). Hiermit ist auch die Erklärung der Tugend gegeben. Wolff sagt: „Die Fertigkeiten, seine Handlung nach dem Gesetze der Natur einzurichten, ist es, was wir Tugend zu nennen pflegen“ (Vernünft. Gedank. v. d. Mensch. Tun 41). Die Definition setzt voraus, daß der Mensch von Natur aus den Trieb nach Tugend in sich trägt und daß sie der menschlichen Natur entsprechender ist, als das Laster. Wir haben schon

bei der Darstellung des Natur- und Vollkommenheitbegriffes gesehen, wie beides nach R. zutrifft. „Der Mensch kann von Natur aus nur nach dem Guten streben. Bleibt dieses Bemühen jedoch blind, so kann der Mensch sich in dem Begriff des Guten irren." Die Vernunft muß als richtunggebend hinzutreten. Erkennt der Verstand etwas als gut, so muß der Mensch nach seinem Besitze streben. Es dürfte daher die Wolffsche Definition bei R. dahin zu erweitern sein, daß die Tugend die Fertigkeit ist, seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur und Vernunft einzurichten. „Was den Gebrauch der Vernunft zur Erlangung einer nicht nur gereinigten sinnlichen, sondern auch einer immer höheren Gemütsvollkommenheit und Lust angeht, das ist menschlich, das ist natürlich und der Absicht des Schöpfers in unserer Natur gemäß" (W. 557). Für die Übereinstimmung von Natur und Tugend spricht er sich in der verschiedensten Weise aus. „Die Beweggründe zur Tugend liegen in unserer Natur und in der inneren Vollkommenheit des Handelns" und weiterhin „die Tugend ist allerdings der menschlichen Natur gemäßer als die Laster." „Arbeitsamkeit und Fleiß reimen sich eher zu den Bemühungen reger Kräfte, als Müssiggang und Faulheit. Ordnung und Übereinstimmung, Liebe und Gegenliebe sind uns von Natur angenehmer als Unordnung, Unvollkommenheit, Feindschaft und Haß."

Die naturalistische Auffassung der Tugend wird ergänzt durch die intellektualistische Seite. Die Tugend ist, wie R. sich im Vergleich ausdrückt, „als roher und herber Saft in uns enthalten, aber dieser muß zur süßen Reife gebracht werden." Die Mittel dazu sind „gute Gewohnheit," welche in Gesellschaft der Menschen zu erwerben ist und die Vernunft. Der Hinweis auf die Gewohnheit erklärt uns die Bedeutung des decorum bei R., das zwar nicht innerhalb der Moral selbst steht, aber Mittel zur Tugend sein soll (vgl. das Programm: De decori nexu cum philosophia morale). Die Vernunft wird zuerst bei Socrates als Mittel zur Tugend be-

trachtet. Die höchste Ausbildung dieser Anschauung finden wir bei Spinoza. R. lehnt sich in seiner Auffassung an Wolff an, welcher gleichfalls in der „Erkenntnis des Guten einen Bewegungsgrund des Willens sieht“ (Metaphys. § 496). Diese Stellung erklärt es, daß R. in seinen pädagogischen Anschauungen die Einführung in die Erkenntnis der Tugend als erste Forderung aufstellt. Kategorisches Befehlen verurteilt er, nur die wahre Einsicht kann zur Tugend führen.

Von diesem Standpunkte aus mußte R. die Tugendanschauungen eines Mandeville und Macchiavelli heftig angreifen, (vgl. die Programme gegen beide).

Die Tugend als ein „Produkt politischer Künste“ aufzufassen, wie Mandeville es nach der Anschauung des R. tat, erscheint ihm schon an und für sich widerspruchsvoll. Dazu beruft sich R. auf die Lebensweise der Heiden, welche „ipsa natura et ratione duce“ ihre Pflicht erkannten und erfüllten. In seiner Abhandlung gegen Mandeville „(Über die Bienen“) finden wir eine Zweiteilung der Tugend. Die erste Art bezeichnet er als „evangelische“. Sie besteht in dem Bestreben, Gott zu gefallen und in seiner Freundschaft zu verharren. „Secundo loco virtus spectatur secundum ius naturae ut officium a Deo praeceptum. Wir finden diese Einteilung schon bei Wolff. Weitere Einteilungen der Tugend ergeben sich aus den Graden der Vollkommenheit. Jedem von diesen entspricht eine besondere Tugend.

Den Antrieb zu den Tugenden und Pflichten findet also R. in der Natur des Menschen begründet. Trotz dieser Auffassung lehnt er äußere Anregungen nicht ab; er sucht vielmehr beide Anschauungen in harmonischer Weise zu verbinden. „Eine weise Obrigkeit, sagt er, setzt Belohnung und Strafe auf solche willkürlichen Handlungen, welche an sich selbst eine Vollkommenheit erhalten und sich einer vernünftigen freien Kreatur durch innere Bewegungsgründe anpreisen. Das ist die göttliche Art der Verknüpfung des äußerlichen Guten und Bösen in der Natur mit Tugenden und Lastern“ (Apologie 588). Gott hat diese Verknüpfung

dadurch erreicht, daß er in der Verwirklichung des Zweckgedankens die Tugend mit Vollkommenheit und Glückseligkeit (im höchsten Sinne) verbunden hat. Die Tugend findet also einerseits ihren Antrieb in dem höchsten Wesen, sie hat dementsprechend irdischen wie überirdischen Nutzen im Gefolge; anderseits beruht die Tugend bei R. auf sich selbst und hat dementsprechend Selbstwert. R. verwirft streng die Androhung von Strafen zur „Förderung der Tugend und Vermeidung des Lasters," vielmehr sind ihre „wahren und einzigen Beweggründe darin zu suchen, daß sie unserer Natur am entsprechendsten ist und uns daher vollkommner und glückseliger macht. Äußere Reizungen können allerdings die Neigung befestigen" (Apologie 588 u. 615). Als Zielpunkt der sittlichen Vollendung betrachtet er das Streben nach Tugend wegen ihres inneren Wertes und den Haß gegen das Laster wegen seiner inneren Häßlichkeit (W. 674).

In seinem Programm Quaestio quatemus virtus facilis dici possit, sucht er in historisch kritischer Betrachtung der bisherigen Anschauungen, eine vermittelnde Stellung einzunehmen in der Frage nach der „Leichtigkeit" der Tugend. Hier zeigt sich vor allem seine Beeinflussung durch die Stoa, er schließt sich der Auffassung Senecas von der Naturgemäßheit der Tugend an. Er betont ihre anfänglichen Schwierigkeiten und nachherige Leichtigkeit. Die Schwierigkeiten auf dem Tugendwege sind nach seiner Ansicht nur äußere. „Nam virtus ipsa vero in se nihil habet omnino taedii, sed et incitamentum plurimum." Der erste Feind der Tugend ist die „securitas und der falsche Wahn, daß die Tugend sinnliches Glück im Gefolge haben müsse." Ein zweiter Grund für die irrige Beurteilung ist die Frage nach dem tatsächlichen Bestande von Tugend und Laster in der Wirklichkeit. Letzterer kann kein Maßstab für die Beurteilung der Tugend bilden, da das Streben bei vielen Menschen infolge ihrer Unkenntnis, Unklugheit, schlechter Anlagen irre geleitet ist. Ein dritter Grund ist schließlich in der verschiedenen Veranlagung der Einzelnen zu Tugenden oder Lastern zu sehen.

R. scheidet in der Beurteilung der ganzen Frage zwischen Anfang und Fortsetzung der Tugend. Im Anfang widersteht die „ferox natura“ und die teilweise Veranlagung zu falschen Neigungen in der Natur der Tugend. Aber mit Überwindung der ersten Schwierigkeiten tritt Freude und Genuß an der Tugend hervor. Verstärkend tritt hinzu die ständige Übung und Gewohnheit. R. verwickelt sich hier, wie schon öfters, in den Widerspruch, daß er auf der einen Seite von einer natürlichen Veranlagung des Menschen zur Tugend redet, in diesen Ausführungen aber von einer ferox natura spricht, welche leicht falschen Neigungen folgen könne.

Mit der irdischen Tugend ist aber nur der erste Zielpunkt im menschlichen Streben erreicht. Sie muß zu der religiösen Erkenntnis in Beziehung gesetzt werden. Die Tugend bleibt infolge der menschlichen Schwäche stets unvollkommen. Da die Tugend aber den Grad der Glückseligkeit bestimmt, so wird das menschliche Glücksbedürfnis auf Erden nie seine ganze Befriedigung finden, sondern auf das Jenseits verwiesen (W. 723). Die Verknüpfung der Tugend mit ihren Folgen ist weiterhin keine derartige, daß sie stets irdisches Glück bewirken müsse. Der Glaube an die Unsterblichkeit muß nach R. in derartigen Enttäuschungen Trost bringen.

Die Annahme einer „natürlich guten“ Beschaffenheit der menschlichen Natur zwang R. auf die nicht wegzuleugnenden Laster in der Wirklichkeit einzugehen. Er mußte versuchen diese Erscheinungen des Lebens mit dem göttlichen Zweckgedanken in Einklang zu bringen. R. stützt sich hierin auf Leibniz, welcher ja in seiner Theodicee ähnliche Rechtfertigungsversuche unternahm.

Was das entgegengesetzte Extrem der Tugend die Laster angeht, welche Wolff „als eine Fertigkeit dem Gesetze der Natur zuwider zu handeln auffaßt,“ so läßt R. dieselben durch das Überwiegen der Lüste in dem Menschen und durch das Beiseiteschieben jeder vernünftigen Überlegung entstehen (Apologie V. 3, 3).

Gegenüber Mandeville betont R. vor allem den Nachteil der Laster. Vorteile welche der menschlichen Gesellschaft daraus erwachsen, sind entweder nur zufälliger Art oder sie geschehen durch Vorsehung des Schöpfers, der auch die Schlechten zwingt, „dennoch wider und ohne ihren Willen zum allgemeinen Besten beitragen“ (W. 749). Die Erklärungen des R. über die Entstehung der menschlichen Laster sind sehr unvollkommen, besonders kommt er nicht aus dem Widerspruch heraus, daß der Mensch von Natur gut ist und trotzdem in Laster verfallen kann.

Vom Laster ist das Unvollkommene, das Böse oder das Übel, wie Wolff sagt, zu scheiden. Er versteht darunter dasjenige, wodurch unsere Seele unvollkommen wird. Während das Laster der menschlichen Natur zuwider ist, liegt, wie wir schon gesehen haben, das Unvollkommene in unserer Natur begründet, aber der Mensch ist imstande, durch eifriges Bemühen dasselbe einzuschränken. R. teilt dieses Böse in „natürliches und sittliches“ ein und sucht nachzuweisen, wie dieses keineswegs zur optimistischen Weltanschauung und zu der Annahme einer göttlichen Vorsehung im Widerspruch stehe (s. Zweck).

Im Anschluß an seine Tugendauffassung behandelt R. in einem Programm den Begriff des decorum. Er bezieht sich hier auf die Cynicker, Bayle und vor allem auf Thomasius. Letzterer hatte 3 Stufen im „weisheitsgemäßen Verhalten angenommen, das iustum, decorum und honestum“ (Überweg Heinze III 213). R. will das decorum gleichfalls geschieden wissen von dem honestum und der Moral. „Primum quidem decorum quicquid vocatur, iis in actionibus ponendum esse unice arbitror; quae natura sua mediae sunt seu nullis neque divinis neque humanis legibus praeceptae sunt aut interdictae.“ Diejenigen Handlungen sind unter das decorum zu beziehen, welche durch Gewohnheit und Brauch bei „den Besten der Gesellschaft“ sich eingebürgert haben. Das decorum wechselt demnach selbstverständlich nach Ort, Zeit und Verhältnissen. Es zwingt den Menschen zur Anerkennung,

aber diese muß sich innerhalb der Grenzen der Moral halten. Steht aber das decorum nicht im Gegensatz zur Moral, so würde es zu unserem Nachteil sein, sich dagegen zu vergehen. Die Lehre vom decorum gehört nach R. in das Gebiet der ars politica, deren Aufgabe es sein muß, das decorum ohne Rücksicht auf die lokale und zeitliche Verschiedenheit in bestimmte Regeln zu fassen.

§ 11.

Der Begriff des Nutzens.

Schon öfters ist uns in unseren Ausführungen der Begriff des Nutzens begegnet. Die Natur wird beherrscht von dem Zweckbegriff, sie ist nicht etwas für sich selbständig bestehendes, welches in sich Selbstwert besitzt. Die Absicht, welche sich in der Natur verwirklichen soll, geht auf in dem „Nutzen des Lebendigen." Die „Weltmaschine" muß unter dem Begriff des Nutzens für die Menschen betrachtet werden. Infolge dieser Bestimmung geschieht in der Natur nichts umsonst; alles hat vielmehr seinen Nutzen, ob wir ihn auch nicht sofort erkennen. Diese Betonung des Nützlichkeitsprinzips im Makrokosmos gilt auch für den Mikrokosmos, den Menschen. In ihm verwirklicht sich gleichfalls der Zweckgedanke in der Form des Nutzens. Die Leitmotive der menschlichen Handlungen gehen hervor aus dem Bestreben der eigenen Persönlichkeit zu nutzen und zwar ihr die höchste Form des Nutzen die Glückseligkeit und Vollkommenheit zu verschaffen. Alle Einrichtungen, Staat, Wissenschaft, Kunst, Schule usw. betrachtet R. stets unter dem Gesichtswinkel des Nutzens für die eigene Persönlichkeit. Dieser ist ihm aber kein Gegensatz zu dem allgemeinen Nutzen der Menschheit überhaupt, vielmehr ergänzen sich die Bestrebungen in harmonischer Weise.

R. geht nicht zu dem Extrem über, als ob nunmehr der

Nutzen die alleinige Richtschnur für das sittliche Handeln wäre; vielmehr betrachtet er es in moralischer Beziehung als höherstehend, die Tugend ihres inneren Wertes wegen zu erstreben und die Laster ihrer „inneren Häßlichkeit“ wegen zu verabscheuen. Aber infolge seiner praktischen nüchternen Natur ringt er sich keineswegs zu einer Ablehnung des Nutzens als Motiv für das Streben nach Tugend durch. Äußerer Vorteil und Reiz sind ihm vielmehr „willkommener Antrieb zur Vollkommenheit.“

Wenn so äußerlicher Nutzen als Antrieb zu moralischen Handlungen erlaubt ist, so muß sich dieser jedoch nach Auffassung des R. vollständig in den Grenzen der „honestas“ halten. Von diesem Standpunkte aus greift R. insbesondere Macchiavelli an. „Unica enim norma eius in agendo scribendove videtur fuisse utilitas, sed illa, quae remota est ab honestate et recti justique regulis.“ Die honestas der menschlichen Handlungen führt notwendig zur Besserung des Willens. Während Macchiavelli nach R. den Grundsatz aufstellt, „was mit Nutzen verbunden ist, ist auch gut,“ kann nach ihm „nur das nützlich sein, was zugleich auch gut ist.“ Der wahre und echte Nutzen muß stets mit der Ehrbarkeit verbunden sein. Diejenigen, welche die utilitas als den alleinigen Maßstab für das menschliche Handeln betrachten und der honestas nachstellen, nennt er „Macchiavellistas practicos.“ Er scheidet 2 Arten. Die einen betrachten ausschließlich den Nutzen als Ziel und Richtschnur ihres Handelns, ohne über Gerechtigkeit resp. Ungerechtigkeit weiter nachzudenken. Die anderen sind sich zwar des Wertes der Tugend bewußt und sie versuchen auch durch Scheingründe ihre Handlungen mit der Tugend in Verbindung zu setzen oder zu entschuldigen, während sie im Grunde nur ihrem eigenen Nutzen nachjagen, blos mit geschickter Verdeckung ihres Zieles und gegen ihre innere Überzeugung.

R. warnt weiterhin vor der Annahme einer allzu engen Verbindung zwischen Tugend und äußerlichem, irdischen Nutzen. Wie schon früher betont er hier „eine lose Ver-

bindung“ zwischen Tugend und Nutzen. Dieses Problem führte ihn zur Frage nach dem „Unglück der Frommen.“ Die Zulassung „widriger Begebenheiten“ für die Frommen entspringt der Endabsicht Gottes, sie zu höherer Vollkommenheit zu führen (W. 665). Ferner sind wir oft in der Beurteilung der Menschen nach ihren moralischen Qualitäten dem Irrtum unterworfen, besonders der mittlere Zustand der Vollkommenheit wird in falscher Befangenheit öfters unterschätzt (W. 667). Zudem sind die Menschen zu nachsichtig gegen sich und ihre Fehler und betrachten so selbstverschuldetes Unglück als ein von der Vorsehung zugelassenes. Der größte Irrtum aber entsteht aus einer falschen Beurteilung des Nutzens der Tugend, „welche diesen nicht in dem Vergnügen des Gemütes, in der Gemütslust sieht, sondern in weltlichem Vergnügen und Sinnengenuß.“

Die Forderung, daß die höchste Vorsehung die irdischen Glücksgüter nach Tugenden und Lastern entweder gewähren oder vorenthalten soll, widerspricht nach R. sowohl Gott als auch der menschlichen Natur; denn hierdurch würde zur Abwehr eines Unglückes, welches einem Tugendhaften zustößt, eine willkürliche Änderung Gottes in der Natur verlangt. Ein solches Eingreifen aber würde der Vollkommenheit Gottes widersprechen, da danach die ersten Weltpläne einer nachträglichen Verbesserung bedürften. Da weiterhin alles in der Welt stufenweise zusammenhängt, so würde durch das willkürliche Ändern eines Gliedes die Ordnung überhaupt aufgehoben, und dadurch mehr Unglück geschaffen, als durch Beseitigung des einen verhindert würde. Gesetzt aber, ein derartiges Eingreifen fände statt, so würde dadurch ein blindes Vertrauen auf Gott hervorgerufen, welches alle Selbsttätigkeit verhindern müßte. Die Tugend selbst würde nur des äußeren Wertes wegen erstrebt werden und dadurch „Tugendheuchelei“ begründet (W. 675). Wenn Nützlichkeit „die Eigenschaft oder das Geeignetsein einer Sache vor irgend einem Übel zu bewahren oder irgend ein Gut zu verschaffen bezeichnet, und unter Übel, Unlust und Schmerz oder

Ursache davon, und unter Gut, Ursache von Lust" zu verstehen ist, so huldigt also R. in seinen Anschauungen einem gemäßigten Utilitarismus. Den Nützlichkeitsstandpunkt betrachtet er gewissermaßen nur als Vorstufe zu dem autonomen Handeln (vgl. Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 610).

II. Negativer Teil.

§ 12.

Kritik der atheistischen Moral.

Das Schwergewicht in der Tätigkeit unseres Philosophen lag mehr in der kritisch-negativen Richtung, als in dem positiven Aufbau neuer Anschauungen. Um also ein vollständiges Bild von seinen sittlichen Anschauungen zu gewinnen, müssen wir die kritischen Ausführungen insbesondere heranziehen. Wie sehr Religion und Sittlichkeit bei ihm in gegenseitiger Wechselwirkung stehen, zeigt sich vor allem in seiner Kritik des Atheismus und des Christentums. Wenn er auch gegen die Hauptbegriffe dieser Anschauungen mit logischen und metaphysischen Einwendungen vorgeht, so liegt doch das Schwergewicht seines Angriffes in der Kritik der Moral. R. kritisiert jedoch nicht in erster Linie die von dem Atheismus und Christentum wirklich aufgestellten Lehren, sondern er konstruiert aus den atheistischen und christlichen Lehren heraus Moralanschauungen, die er dann als notwendige Folgerung aus diesen Weltanschauungen hinstellt. Es ist von vorneherein ersichtlich, daß in einer solchen Kritik die entgegengesetzten Lehren schlecht abschneiden werden. Gegenteilige Erscheinungen, welche in diesen Anschauungen auf eine echte und wahre Moral deuten, erklärt er aus glücklichen Inkonsequenzen. Diese Kritik, welche nicht das eigentliche Moralsystem genannter Weltanschauungen trifft, wie es tat-

sächlich gegeben ist, sondern nur eine mögliche Konstruktion in Betracht zieht, wird naturgemäß einseitig sein müssen. In seiner Kritik des Atheismus betont er zudem die Abhängigkeit der Moral von äußeren Faktoren viel stärker als sonst, sodaß man annehmen muß, daß ihn der Eifer der Widerlegung weiter fortgerissen hat, als im Grunde seine Anschauung war. Bei der Kritik des Christentums kommt dazu, daß der nüchterne verstandesmäßige Denker dieser Lehre in ihrem mystischen Karakter nicht gerecht werden kann.

Die nach R. notwendigen Folgeerscheinungen der atheistischen Moral gehen auf die Veränderung der beiden Hauptprinzipien zurück, nämlich der höchsten Vollkommenheit und Lust. Diese Umdeutung ist aber nach ihm in der atheistischen Weltanschauung überhaupt begründet, in der Annahme der Ewigkeit der Welt, der damit ausgesprochenen Ablehnung eines persönlichen Gottes und der Verwerfung der Unsterblichkeit. Mit dem Ablehnen eines persönlichen Gottes ist überhaupt eine überirdische höchste Vollkommenheit, der die Menschheit sich annähern soll, aufgegeben. Der Atheist verlegt dieselbe in die menschliche Tugend. Diese ist aber nach R. unvollkommen, sie vermag keine „ungestörte Gemütsruhe zu verleihen“ (W. 722). Sie bewährt sich weiter nicht gegen das Unglück in der Welt. Der Lustbegriff wird verwirrt, da der Atheist die Unsterblichkeit aufgibt und sich damit auf das irdische Dasein beschränken muß. Jedoch die Menschen sind wiederum nach R. zu abhängig und schwach, als daß sie sich selbst genügen könnten. „Unsere Begriffe und Begierden gehen zuweit, als das wir unsere Natur mit der gegenwärtigen inneren und äußeren Unvollkommenheit oder mit einer so kurzen und oft vergällten Lust befriedigen könnten“ (W. 723).

Die Verwerfung einer jenseitigen höheren Vollkommenheit nimmt zugleich nach der Auffassung des R. dem Menschen das Urbild und Ideal, welchem er sich anzunähern bemühen mußte. Der Zweckgedanke wird aus der Welt entfernt und eine

blinde Notwendigkeit an dessen Stelle gesetzt, damit fehlt es aber an einem festen Ziel. Dieser Mangel eines höchsten Zweckes wird die Einrichtungen der Welt mißdeuten lassen und den Menschen zum alleinigen Maßstab der Dinge setzen. Es werden dort Unvollkommenheiten erblickt, wo vom teleologischen Standpunkte aus nur die Vorstufe zu einer höheren Vollkommenheit anzunehmen ist. Und schließlich als letztes Ergebnis des Atheismus wird die „Unverantwortlichkeit" betrachtet. Da die Lust auf diese Welt eingeschränkt bleibt, der Mensch aber von Natur zu möglichst weitgehendem Genuß veranlagt ist, so wird mit dem Schwinden der Verantwortlichkeit und Unsterblichkeit der sinnliche Genuß in den Vordergrund treten. Dadurch wird das Pflichtprinzip aufgehoben. Der Atheismus führt damit zur Selbstvernichtung des Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft (W. 643 ff.). Fatalismus, Verwirrung, Unbefriedigung und Verzweiflung sind nach R. die Resultate des Atheismus. Als Gegengewicht gegen sie sucht der Atheist Vergnügen und Genuß in der sinnlichen Lust, da ihn die höhere Gemütslust nicht befriedigen kann. Dieses wird aber, da er keinen Grund zur Einschränkung hat, zum Zusammenbruch führen.

Die menschliche Gesellschaft wird nach R. durch den Atheismus gleichfalls gefährdet, da der „Gottlose" in seinem Egoismus und Lustbedürfnis stets bestrebt ist, „die Hindernisse zu unumschränktem Genusse wegzuräumen." Ein derartiges Hindernis bildet die soziale Pflicht. Die Gesetze, welche jede soziale Gemeinschaft aufstellen muß, können nur unter Wahrung der Interessen aller bestehen; ein derartiges Verlangen widerspricht aber dem unbedingten Streben der einzelnen nach Genuß und folglich wird so durch den Atheismus jedes Band gelöst. „Elternliebe, Kindererziehung, Treue, Vaterlandsliebe müssen, da sie in ihrer Ausübung Beschränkung der persönlichen Lust verlangen, schwinden." Es sind im Großen und Ganzen die gebräuchlichen Einwendungen, welche R. in großer Ausführlichkeit und mit starker innerer Überzeugung gegen den Atheismus vorbringt. Er läßt sich

in seinem Eifer dazu fortreißen, daß er in der Natur des Menschen nur egoistische und lasterhafte Bestrebungen von Anfang an sieht, während er doch sonst hierüber sehr optimistisch denkt. Wenn weiterhin R. die sehr fragliche Lusttheorie konsequent durchgeführt hätte, so müßte sie doch auch für den Atheisten ergeben, daß man zur Erreichung einer höheren Lust, auf kleine egoistische Vorteile verzichten muß. R. hat ja selbst betont, daß die Sorge für die möglichste Erhaltung und Vergrößerung der Lust den Menschen zum Staatswesen geführt habe, um sich so durch gegenseitigen Schutz die Garantie einer bestimmten Lust zu geben.

§ 13.

Kritik der christlichen Heilsordnung.

Die Kritik der christlichen Heilsordnung setzte ein mit der Verwerfung eines paradiesischen Zustandes und der Erbsünde. Von dem praktischen Teil der christlichen Religion spricht R. öfters in begeisterter Weise, aber diese „herrliche Sittenlehre ist im Grunde ein wesentlich Stück der allgemeinen vernünftigzn Religion.“ In die Kritik der biblischen Heilsordnung zieht er auch die alttestamentlichen Bücher mit ein. Er vermisst hier eine tiefe Erkenntnis Gottes und der menschlichen Pflichten gegenüber der einseitigen Betonung der levitischen Gebräuche. Einer der wichtigsten moralischen Begriffe, die Unsterblichkeit, fehle (Apologie V. 3, 6). An dem Dekalog tadelt er den spezifisch jüdischen Karakter und die damit verbundene Unklarheit, vor allem aber das ständige Androhen von Strafen. „Statt Belehrung werden Befehle gegeben“ (Apologie V. 3, 3).

Die christliche Sittenlehre stellt ihm gegenüber der jüdischen eine starke Verinnerlichung dar. Die in der allgemeinen Religion (R. scheidet davon die speziell jüdische) Christi enthaltenen moralischen Anschauungen stellen ihm den Gipfelpunkt moralischer Gesetzgebung dar (Apologie I,

1, 10). Allerdings fügt er an anderen Stellen einschränkend hinzu, daß sie durch das Naturgesetz, durch die „überkommenen Gesetze“ gesitteter Völker und durch die Sittenlehre der Weltweisen ergänzt und eingeschränkt werden müsse. Die Kritik des R. läßt sich nach 2 Seiten hin darstellen. Einerseits unterzieht er die praktische Wirkung der christlichen Moral einer scharfen Beurteilung und anderseits wendet er sich gegen einzelne Begriffe des Systems selbst.

In einem historischen Überblick kommt R. zu dem Schluß, daß die christlichen Moralsätze zu keinem praktischen Ergebnis in der Besserung der Menschen geführt hätten.

1. Schon die Einführung der christlichen Lehre in vielen Ländern sei auf illegale Weise durch Gewalt und lügenhafte Wunder erfolgt. Je nach „der Lage habe es die Obrigkeiten zu seiner gewaltsamen Einführung“ benutzt oder bei dem Widerstande derselben das Prinzip verkündigt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“. In diesem schwankenden Verhältnis gegen die weltliche Gewalt sieht R. einen Verstoß gegen das Naturgesetz. „Daß die Obrigkeit Gottes Ordnung sei, das wissen wir gewiß, aber daß ein Mensch auch außerordentlich von Gott einen Befehl bekommen habe, sich der Obrigkeit zu widersetzen, ist schon an sich unglaublich und eine Heischung, welche zum Umsturz des ganzen bürgerlichen Staates vorbereitet“ (Apologie IV, 4, 6).

2. die anfänglich vorzügliche Kirchenzucht habe sich bald in blendenden Schein und Herrschsucht verwandelt.

3. Die einzelnen christlichen Sekten haben ebenso Haß und Feindschaft gegeneinander gehegt wie die alten Philosophenschulen.

4. Die Lebensführung der Christen ist dieselbe wie die der Heiden. „Größere Vergehen und Grausamkeiten als die der christlichen Völker in den neu entdeckten Ländern, finden sich nirgends. Die Kreuzfahrten waren ungerechte Kriege gegen alles Völkerrecht. Die Gründe dieses „Versagens des Christentums“ in seiner praktischen Auswirkung findet R. in

dem Abweichen von der natürlichen Tugend. Dieselbe werde verachtet und als heidnisch bezeichnet. „Aber gerade hierdurch wurde Unwissenheit, Aberglaube und fanatisches Unwesen erzeugt.“ Die Sectenspaltung erklärt sich nach ihm aus dem Abweichen von dem Hauptgebote der Liebe und „dem Aufstellen unverständlicher Formeln.“ Den „großen Haufen“ habe man weniger durch Einführung in die natürlichen Lehren der Sittsamkeit zu leiten versucht, als durch Betrug und geschickte Benutzung seiner Unwissenheit. Infolge dieses Abweichens von der Natur ist das jetzige Christentum nur eine Vorstufe zur Atheisterei, „da die denkenden Menschen zurückgestoßen werden.“ „Wenn sie aber nicht zur natürlichen Religion geführt werden, fallen sie dem Atheismus und damit der Sittenlosigkeit anheim.“

Als einen der gewichtigsten Gründe führt R. gegen die christliche Moral die „falsche Sicherheit“ und Werkheiligkeit an. Das Moralsystem des Christentums vereinigt nach ihm schon in dem Gottesbegriff zwei unvereinbare Seiten. Es stellt nach R. Gott auf der einen Seite als zu hart hin in der Bestrafung von Sünden, „welche wir nicht getan haben (Erbsünde) und von solchen, welche sich notwendig aus den Schranken der menschlichen Natur ergeben, welche doch Gott selbst geschaffen hat.“ Diese Bestrafung wird ausgedehnt zur ewigen Höllenstrafe und erhält damit „den Karakter der Privatrache.“ Diese vom Christentum angenommene Härte Gottes muß für die menschliche Moral nachteilige Folgen erzeugen. R. bezeichnet als solche einerseits sklavische Furcht und anderseits „ungesunde Skrupelei,“ beides Faktoren, welche die menschliche Vollkommenheit und Glückseligkeit beeinträchtigen (Apologie V. 3, 5). Dieser Härte steht nach R. unvereinbar gegenüber die Leichtigkeit der Rechtfertigung durch einen Glaubensakt. „Alle herrlichen Ermahnungen Jesu zur rechtschaffenen Änderung des Sinnes und zur Liebe Gottes und des Nächsten werden blos dadurch vereitelt, daß die Hoffnung der Seligkeit nicht auf eigne gute Werke, sondern auf den Glauben an eine fremde

zugerechnete Gerechtigkeit gestellt wird" (Apologie V. 3, 4). R. sieht hierin eine ungerechtfertigte Vertauschung der Person des Sünders mit der Christi vermittels einer gegenseitigen Zurechnung nach Art einer kaufmännischen Geldschuld (Apologie V. 3). Die Lehre von der Rechtfertigung schließt nach R. die Selbstbetätigung aus, hindert dadurch das Streben nach einer eigenen inneren Vollkommenheit und leitet weiterhin von dem Gebrauche der von Gott verliehenen Naturkräfte ab. Die moralischen Folgen hieraus sind nachteilig, schon durch die falsche Vorstellung Gottes an und für sich und führen weiterhin zur Nachlässigkeit. „Der geistliche Universalbalsam ist immer zur Hand, ohne die Seele wirklich zu heilen."

Die Lehre von der Rechtfertigung ist nach R. in sich widerspruchsvoll. „Einem etwas zurechnen heißt, ihn für den freiwilligen Urheber der Handlungen erklären." Hingegen betont R., daß Schuld und Gerechtigkeit etwas persönliches und dem einzelnen Wesen an sich eigenes sind. Die nach der christlichen Auffassung geforderte Sühne wird im Grunde Gott nicht gewährt. Ferner währt die Güte Gottes nur zu Lebzeiten des Menschen, eine derartige Einschränkung muß dem Wesen Gottes widersprechen. Die Lehre muß ihren Zweck nur zu einem Teil erreichen, „da viele Menschen dem Christentum fern stehen und zwar ohne eigene Schuld" (Apologie V. 3, 2). Zuletzt wendet er gegen sie ein, daß eine Besserung des Menschen indirekt durch sie gehindert werde. „Da nämlich der Böse durch das Gefühl der Strafen, welche mit seinen Handlungen nach dem Gesetze verbunden sind, gebessert werden soll, so kann das Böse, welches statt seiner einem Unschuldigen angetan wird, ihm kein Bewegungsgrund werden, das Verbotene zu lassen" (Apologie V. 3, 6).

Die Härte der christlichen Moralanschauung sucht er vor allem darzulegen an den Begriffen „Sünde und Strafe." Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes, sagt das Christentum. Eine Beleidigung findet aber nach der Anschauung des R.

dadurch statt, „daß jemandes Vollkommenheit und Glückseligkeit, es sei auf was Art es wolle, durch eines anderen Tun oder Lassen etwas entgeht.“ Dies ist bei Gott unmöglich, denn er ist unabhängig vom Menschen und unverändert vollkommen. Würde er beleidigt werden können, so wären damit seiner Vollkommenheit Schranken gesetzt, er könnte das Böse, welches seiner Zweckbestimmung gegenüber steht, nicht hindern, wäre also auch nicht unendlich. „Da Gott seine Vollkommenheit auf das allervollkommenste kennet und weiß, daß sie unveränderlich ist, so ist eine Beleidigung ausgeschlossen“ (Apologie 3, 6).

Nach der christlichen Auffassung wird Gott von Zorn über die Sünde ergriffen. Der Zorn aber ist nach R. „eine innere Unlust über die erlittene Beleidigung und sie ist verknüpft mit einem Haß wider den Beleidiger, d. i. mit einer Neigung den Beleidiger wieder unvollkommen und unglücklich zu machen. Eine derartige Auffassung widerspricht dem Gottesbegriff, denn

1.) ist eine derartige Leidenschaft zufriedenheitstörend; sie verstößt damit gegen die höchste Glückseligkeit in Gott,

2.) Gott kann überhaupt nicht beleidigt werden, folglich kann er auch keinen Zorn empfinden (Apologie V. 3, 6). Nach der Moral des Christentums verlangt Gott Genugtuung für die Sünde. Diese Anschauung widerspricht gleichfalls dem Gottesbegriff. „Die Stufen der Satisfaktion sind nicht wie man fälschlich annimmt, nach der Hoheit der beleidigten Person, sondern nach der Größe der Beleidigung abzumessen.“ Da Gott infolge seiner Unendlichkeit nichts genommen werden kann, ist eine Genugtuung überflüssig. Der Begriff einer unendlichen Satisfaktion vollends würde nach R. „die Größe Gottes umso tiefer herabziehen.“ Die Genugtuung bedingt weiter eine Abhängigkeit Gottes vom Menschen. Diesem ist zudem der Weg der Sühne vollständig freigestellt, sei es durch eigene oder durch Vermittlung Christi. R. vergleicht diese Stellung Gottes mit der eines großen Königs, der herrschsüchtige und ehrgierige Pläne verfolge. Der Grund

der Ehre Gottes wird in unseren Gehorsam oder im Widersetzungsfalle in unsere Genugtuung verlegt. „Wie aber ein Herrscher stets abhängig ist von seinen Untertanen, so dependiert sich Gott von der Menschen Willen und willkürlichen Handlungen (Apologie V. 3, 8, 10, 11). R. betrachtet die Stellung Gottes bei der Genugtuung auch unter dem Bilde eines Gläubigers, „welcher eine Schuldforderung von uns eintreibt; wir sind böse Schuldner, die ihre Schuld vergrößern und infolgedessen eines Erlösers bedürfen“ (Ap. V. 3, 8). „Der Mensch jedoch irrt und weicht von der Vollkommenheit und Glückseligkeit ab und folglich ist er es auch allein, welcher seine Irrtümer abschaffen muß“ (Ap. V. 3, 11).

Tut der Mensch nach der christlichen Auffassung nicht die erforderliche Genugtuung, so tritt Strafe ein und zwar bei Hauptvergehen die ewige Höllenstrafe. R. wendet sich in scharfer Weise gegen diese Auffassung und zwar setzt seine Kritik bei dem Begriff der Strafe überhaupt ein. „Strafe ist das Böse, welches mit einer freien Handlung von dem Gesetzgeber verbunden wird, zum Bewegungsgrund, die Handlung zu lassen.“ Nach dieser Definition schließt R. die Sühnestrafen überhaupt aus, er erkennt nur solche an, welche auf eine Besserung zielen. Eine Strafe ist für ihn nur dann gerechtfertigt, wenn sie den Nutzen der Besserung bei dem Täter selbst oder bei anderen haben kann, wer nur eine Satisfaktion fordert, der straft nicht, sondern übt „Privatrache.“ Die ewige Höllenstrafe würde nun, da jede Besserung ausgeschlossen ist, in eine „Privatrache“ Gottes ausarten. Dieses bedeutet jedoch den größten Gegensatz zu der Güte Gottes. Es widerspricht dazu der Vollkommenheit Gottes, ihm ewigen Haß und Zorn zuzuschreiben gegen ein endliches Geschöpf mit Fehlern und Schwächen. „Es ist unmöglich, sich einen Gott vorzustellen, der einer Besserung allezeit fähige und nunmehr willige Seelen nicht sollte glücklich werden lassen, sondern vielmehr wider seinen eigenen ersten Endzweck und Vorsatz zu einem immer tieferen Verderben und zu einer

unaufhörlichen Qual verdammte, ohne Hoffnung und Errettung (Ap. V. 3, 13, 4, 6). Auch in seiner Kritik ist also der Zweckgedanke, d. h. Gottes Absicht, jedem Lebewesen möglichst große Vollkommenheit und Glückseligkeit zu gewähren, ausschlaggebend.

In den Schriften des R. hat die kritische Betrachtung des Christentums aus aufklärerischen Ideen heraus ihren Höhepunkt und ihre größte Schärfe erreicht. Der Erfolg und die Beachtung, welche sie bei ihren Zeitgenossen gefunden hat und ihr noch heute einen Platz in der Religionsphilosophie sichert, läßt sich einerseits aus der gleichen geistigen Veranlagung dieser Zeit erklären, aber noch mehr aus der konsequenten Durchführung der Kritik von bestimmten Voraussetzungen aus. Beigetragen hat ohne Zweifel der hohe Ernst und die tief religiöse Veranlagung der Persönlichkeit unseres Denkers. Richtet sich doch seine Kritik nicht minder gegen den Atheismus. In beiden Systemen sieht er ein Abweichen von dem Wege der Vernunft und Natur.

R. geht allerdings in den zuletzt angeführten Äußerungen in seiner Beweisführung von Voraussetzungen aus, welche sehr in Zweifel zu ziehen sind, wie seine Auffassung von der Strafe, welche nur Besserung erreichen soll, aber keine Sühne bilden darf, desgleichen die Auffassung von der Satisfaktion, welche nur nach der Größe der Beleidigung, nicht nach der Stellung der Person bemessen werden soll. Zudem hat R. die Stellung der Selbstbetätigung und der guten Werke in der christlichen Auffassung verkannt. Diese Gebiete berühren aber in erster Linie theologische Fragen. In der Kritik der praktischen Wirksamkeit der christlichen Moral geht R. weit über das Ziel hinaus, indem er ihr Taten zuschreibt, welche sich nicht aus der christlichen Auffassung an und für sich ergeben, sondern aus menschlicher Schwäche und den Zeitumständen zu erklären sind. Die einfache Tatsache, daß das Christentum in erster Linie die Grausamkeit der Spanier und des Sklavenhandels verurteilt hat und zuerst wirksame Vorkehrungen dagegen

getroffen hat, hätte müssen R. zu einer Abschwächung seiner Kritik führen. Er überträgt die Auswüchse, welche naturgemäß jeder Verwirklichung eines Systems durch engbegrenzte menschliche Kraft anhaften müssen, auf das System selbst. Zudem ist zu beachten, daß das Böse als Abweichung von der Regel besonders hervorstechend in die Augen fällt, während die guten Wirkungen einer Einrichtung zumeist verborgen bleiben, weil sie nicht so auffälliger, sondern feinerer Art sind. Weiterhin steht dem Christentum die Behauptung offen, daß gerade das Abweichen von seinen Vorschriften die menschlichen Irrtümer hervorgerufen habe. Nur unhistorischer Sinn kann schließlich die Kreuzzüge als Verletzung des Völkerrechts auffassen. R. trägt hiermit einen Begriff in die Zeit des Mittelalters, der diesem völlig fern lag. Er betrachtet die Ereignisse nicht aus ihrer Zeit heraus, wie es jede historische Forschung fordern muß. Mit diesen Einschränkungen soll nicht negiert werden, daß R. in vielfacher Beziehung Auswüchse der christlichen Auffassung mit Berechtigung der Kritik unterzogen hat, so in erster Linie die Einschränkung der persönlichen Freiheit durch Glaubenszwang.

C. Praktischer Teil.

§ 14.

Die menschliche Gesellschaft und der Staat.

Wenn wir nunmehr zu der Darstellung der praktischen Auswirkungen der sittlichen Anschauungen übergehen, so sei in erster Linie die Stellung unseres Denkers zu der menschlichen Gemeinschaft hervorgehoben.

Schon seine Naturauffassung hatte uns im Gegensatz zu Rousseau gelehrt, daß der Geselligkeitstrieb angeboren sei. Wir haben bei Reimarus keine ausgebildete Lehre von der Betätigung dieses Triebes in der Wirklichkeit, sondern wir sind hier, wie schon so oft bei unserem Denker, auf kritische Darlegungen anderer Systeme angewiesen. Es ist vornehmlich die kritische Betrachtung von drei bekannten Staatsauffassungen, welche R. zu Äußerungen über diese Fragen nötigen. Seine Kritik richtet sich gegen Rousseau, Macchiavelli und Mandeville. Weiterhin interessiert ihn nicht so sehr die philosophische Betrachtung des Staates selbst, als vielmehr die Voraussetzungen jeglicher Gemeinschaft, nämlich der Geselligkeitstrieb.

Die Entstehung menschlicher Gemeinschaften ist in zwei Faktoren gegeben, nämlich 1.) in der menschlichen Natur im allgemeinen, und 2.) in dem Mangel, der Not und Furcht. Beide sind eng miteinander verbunden und gegenseitig bedingt. „Der Mensch trägt von Natur den Trieb zur Geselligkeit als Anlage in sich“ (W. 566). In dieser Anschauung

folgt R. Grotius, Cumberland, Shaftesbury und Leibniz. R. unterscheidet einen status naturalis und einen status civilis. Da nach ihm nur der Zustand natürlich genannt werden kann, welcher die Ausbildung der menschlichen Fähigkeiten in möglichst vollkommner Weise gewährleistet, so kann dieses nur der gesellige sein. „Dazu zwingt uns schon unsere seelische Veranlagung, denn sowohl das innere Gefühl von dem Zustande unseres Körpers, wie die weit genauere innere Empfindung von unserem seelischen Zustande vermag nicht ohne weiteres uns das anzugeben, was unser Natur gemäß ist" (T. T. 334), folglich bedarf hierin der Mensch der Ausbildung, dieses setzt aber eine Gesellschaft voraus. Weiterhin verlangen die seelischen Affekte und die Gemütsbeschaffenheit des Menschen ein Feld der Ausübung, dieses vermag aber der ungesellige Zustand nicht zu geben. „Es liegt dazu kein zwingender Grund vor, weshalb der Mensch seinesgleichen meiden sollte. „Erkennt doch selbst Rousseau das Mitleid als natürlich an" (W. 513).

Wie sehr der Geselligkeitstrieb in der Natur der Lebewesen wurzelt, zeigt uns die Tierwelt, wo die intelligenten und friedfertigen Tiere sich zu Gemeinschaften vereinigen. Ein derartig hervorstechender Zug kann nach R. in der höchsten Stufe der Lebewesen nicht erlöschen, sondern muß sich in verstärktem Maße wiederfinden (W. 512). Hierzu tritt als verstärkendes Moment bei dem Menschen „der stets rege Geschlechtstrieb, der sich bei den Tieren nur zeitweise äußert." Hiedurch muß gleichfalls die Gemeinschaft unter den Menschen viel enger gestaltet werden. „Wir haben einen natürliehen Trieb uns zu nähren, unser Geschlecht fortzupflanzen und die Jungen zu lieben, zu nähren und zu verteidigen" (W. 532).

Wenn so die Naturveranlagung schon an und für sich zur Vereinigung zwingt, so kommen als ausschlaggebend äußere Umstände hinzu, nämlich der Mangel, die Not und Furcht. Es ist dies ein Moment, welches uns schon bei Spinoza entgegentritt. „Die nackte waffenlose Kreatur,

welche sich bösartigen Tieren ausgesetzt sieht, hält sich aus Furcht zu ihresgleichen“ (W. 513).

Schon bei der Betrachtung der Naturauffassung haben wir gesehen, wie infolge der eigentümlichen Naturanlagen des Menschen, welche der tierischen in physischer Beziehung vielfach nachsteht, weil wir nicht über angeborene Kunstfertigkeiten verfügen, Not und Mangel uns zum Gebrauche der Vernunft zwangen. Dieselben Gründe sind es auch, welche zur Geselligkeit führen. Die vollständige Hilflosigkeit des Kindes bei der Geburt zwingt die Mutter zur Pflege und bedingt dadurch die erste Gemeinschaft von dauernder Art (W. 535). Die Schwäche des menschlichen Körpers zwingt in dem Streben nach Schutz und Abwehr äußerer Gefahren zu gegenseitiger Vereinigung. Während das Tier seine körperlichen Fertigkeiten bald nach der Geburt vollständig entwickelt, entbehrt der Mensch angeborener Kunstfertigkeiten. Die Befriedigung seiner körperlichen wie geistigen Bedürfnisse verweist ihn auf den Mitmenschen. Not und Mangel wecken jedoch nicht nur den Geselligkeitstrieb in uns, sondern sie sind es in erster Linie, welche ihn auch erhalten. „Not und Dürftigkeit ist das festeste Band der menschlichen Gemeinschaft“ (W. 659).

Die Geselligkeit ist also von Natur den Menschen als Lebensbedingung gesetzt. Not und Mangel haben die Triebe zur Ausbildung gezwungen und so die Basis für unsere weitere Existenz geschaffen (W. 505). „Der größte Teil der Menschheit würde im isolierten Zustande zugruude gehen und in dem überlebendən Teile würden die edleren Naturkräfte erstickt werden“ (W. 511). R. geht auf diese uns selbstverständlich dünkenden Ausführungen mit größerer Ausführlichkeit ein, um die Naturanschauungen Rousseaus zu widerlegen.

In zweiter Linie wendet er sich gegen die Behauptungen Mandevilles in dem Programm „De apibus“. Er sucht zuerst den unhistorischen Karakter derselben darzulegen und verwirft dann von seiner Naturauffassung aus die Anschauung

Mandevilles von einer freiwilligen Unterwerfung der Untertanen unter die Obrigkeit „infolge von Lob und Ruhmesversprechungen." „Eine Unterwerfung auf Grund derartiger Vorspiegelungen widerspricht der Natur des Menschen."

Der Geselligkeitstrieb zeigt sich in seiner ersten Ausbildung im dem Verhältnis zwischen Mutter und Kind. Dieses führte zur Familie. „In den Anfängen der Völker ist die Familie das Zentrum aller menschlichen Gemeinschaft gewesen. In dieser Periode haben die Menschen noch ihre natürliche Freiheit. Die Familie gehört zum status naturalis: „Die Stammväter übten ein willkürlich Ansehen" in dieser Zeit der Familiengemeinschaft. „Nicht Eid und Zwang" herrschten, sondern in ihrer Ausbreitung folgten die Menschen den Klügsten (W. 59). Für diese Zeit nimmt R. Gütergemeinschaft an. Auf sie folgte die Periode der Staatenbildung und zwar nimmt R. zuerst die Entwicklung von kleineren Staaten an und sodann erfolgte deren willkürliche Zusammenlegung (W. 60 ff). Das Steigen der Bedürfnisse und das Streben nach möglichster Sicherheit haben diesen Fortschritt herbeigeführt. „Die Eltern würden ihren Kindern nur kümmerlich Hilfe leisten, wenn sie nicht selbst in anderer Menschen Gesellschaft, Schutz und Sicherheit, nebst einem Vorrate von allem, was zum Unterhalt und zur Bequemlichkeit des Lebens gehöret, genössen (W. 745). Je mehr die menschliche Vernunft durch mannigfaltige Beschäftigung ausgebildet wurde, desto höher wuchsen auch die Ansprüche des Menschen an ein geordnetes Staatswesen. R. nimmt für den Urzustand des Menschen ein reines Triebleben an, in welches die Vernunft noch nicht klärend eingegriffen hat; infolgedessen herrscht bald Unsicherheit. Zum Schutz gegen Raub und Gewalt und zum „genugsamen Vorrat der Mittel eines bequemeren Lebens" stiftete man eine ordentliche Gesellschaft, man baute Städte, setzte Regenten ein und ordnete Gesetze an (W. 545.) „Der contractus societatis civilis ist wegen Unordnung im statu naturali zur besseren Handhabung menschlicher Rechte,

zur Wohlfahrt und Sicherheit der Gemeinen, zur Pflanzung der Künste und Wissenschaft, Tugend und guter Sitten, gestiftet und eingeführt und bei der jetzigen Vielheit der Menschen unentbehrlich" (W. 529), R. übernimmt hier einfach die Vertragstheorie in der Entstehung des Staates. Mit seinen Zeitgenossen vertritt er die Anschauung von einer bewußten Gründung des Staates je nach Bedürfnissen. In seiner Anschauung über die Ausbildung des „Gemeineigentums zum Privateigentum" gibt er uns eine Darstellung, welche mehr die Entwicklung dieser Erscheinung betrachtet. Die Umwandlung tritt ein, wenn infolge Übervölkerung ein Land seinen Bewohnern nicht mehr genügenden Vorrat geben kann. „Der einzelne schließt die anderen von den Ergebnissen seiner Arbeit aus." Die Ergebnisse des Ackerbaues, des Viehfanges nimmt der einzelne infolge der wirtschaftlichen Lage für sich in Anspruch. Die Anfänge des Besitzes wecken Fleiß und Geschicklichkeit und so bewirkt der Besitz zuerst äußerliche Unterschiede, da der Fleißige bestrebt ist, stets mehr zu erringen. „Das gibt denn reich und arm, das gibt Herren und Bediente, das gibt endlich bei weiterer Vermehrung der Menschen Regenten und Untertanen" (W. 527). Diese Entwicklungsreihe trägt den konstruktiven Karakter der aufklärerischen Geschichtsauffassung, welche weniger auf die Darstellung der reellen Verhältnisse bedacht war, als vielmehr überall danach strebte, einen verstandesmäßigen Aufbau der geschichtlichen Entwicklung zu liefern.

Durch die oben angedeutete Verschiebung des Besitzes soll jedoch die Freiheit und Gleichheit des Rechtes nicht angetastet werden. Unter dieser Bedingung werden Vollkommenheit und Glückseligkeit durch die Standesunterschiede nicht beeinträchtigt, denn nach der optimistischen Auffassung unseres Denkers „kann jeder, wenn er will, auch im mittelmäßigen Stande ebenso vergnügt sein als ein König" (W. 528).

Die Aufgaben des Staates lassen sich in 3 Gruppen zusammenfassen:

1.) die Sicherung und Herbeiführung der körperlichen wie moralischen Vollkommenheit und Glückseligkeit der Einzelnen,

2.) die Pflege von Künsten und Wissenschaften (T. T. 398),

3.) Sicherung der Freiheit und zwar inbezug auf die Lebensart, willkürliche Handlungen und vor allem in der Religion.

Den Begriff der Toleranz behandelt R. des öfteren mit größerer Ausführlichkeit. Er verwirft Glaubenszwang als vernunftwidrig und als Verstoß gegen das göttliche und menschliche Recht. Vom Staat fordert er Ausbildung seiner Untertanen zum Gebrauch der Vernunft, damit sie nicht ohne weiteres in der ihnen vom „Zufall der Geburt" bestimmten Religion verharren, sondern mit Verständnis unter den vielen Religionsarten wählen können. Da die religiöse Stellung des Einzelnen auf Einsicht und freier Wahl gegründet sein soll, so verwirft er die Kindertaufe, da hier „ein Aufdrängen des Glaubens stattfindet, in einem Alter, wo die Vernunft noch nicht entwickelt ist" (Apologie 542). Die Intoleranz steht im Gegensatze zu dem Hauptgebote der christlichen Anschauung, zu der Liebe und „die christlichen Lehrbücher enthalten kein Gebot des Glaubenszwanges." Dem weltlichen Rechte widerspricht der Glaubenszwang, weil er einen Eingriff in die persönlichen Rechte des Einzelnen darstellt, dessen Anwendung stets auf Gewalt, nie aber auf einem „erweislichen Rechte" fußt. Besonders bekämpft er die Beeinträchtigung der bürgerlichen Rechte infolge der religiösen Überzeugung. Eine Einschränkung der Toleranz tritt dann ein, wenn Religionsanschauungen einen staats- oder sittenfeindlichen Karakter haben (Apologie 537 f., 542).

In der nicht veröffentlichten Apologie wendet sich R. mit größter Entrüstung gegen den damaligen Glaubenszwang und er vertritt in voller Schärfe den Toleranzbegriff. In seinen anderen Schriften geht er nicht soweit. Während es nach der Apologie den Anschein hat, als ob er dem Staat

jegliches Eingreifen in religiöse Fragen bestritte, stellt er in T. T. 399 die Förderung einer reinen tätigen Religion als Pflicht des Herrschers hin.

Auch der Staat wird bei R. unter die Zweckauffassung bezogen und er hat nur insofern Existenzberechtigung, als er Vollkommenheit und Glück der Untertanen bewirkt.

Über die Gesetzgebung äußert er sich in der Apologie 588: „Äußere Belohnungen und Strafen machen an sich den Staat nicht vollkommner, noch können sie die Pflichten eines Bürgers krönen, sie sind vielmehr nur eine Bestärkung des Vorsatzes, oder Vorbeugung der Bosheit. Vorschriften und Pflichten sollen in einem Staatswesen derartig geregelt sein, daß sich diese von selbst den Bürgern anpreisen, weil sie zur allgemeinen Sicherheit und Wohlfahrt nach der Verfassung und den Umständen dienlich und nötig sind."

Der Optimismus unseres Denkers bekundet sich auch in der Beurteilung der bestehenden Staaten. Trotz einzelner Mißbräuche sind diesellben zweckentsprechend eingerichtet und erfüllen die ihnen obliegenden Aufgaben (W. 530 f.)

Diese Anschauungen lassen es uns erklärlich erscheinen, daß R. sich in schroffster Form gegen die Lehren von Mandeville und Macchiavelli wendet.

Mandevilles Anschauungen weist er als in sich selbst widerspruchsvoll zurück, da er einerseits den Staat „durch Unterdrückung der Begierden durch die Herrscher entstehen läßt" und anderseits die Laster, welche doch aus den Begierden entstehen, als nützlich für den Staat betont. „Unmöglich kann nachgewiesen werden, daß Feigheit, Verrat und Untätigkeit dem Staate nützlich sind"; eine Zweiteilung der Laster in nützliche und schädliche aber vorzunehmen widerspricht dem Begriff des Lasters. Die Auffassung Mandevilles verstößt nach R. gegen das menschliche und göttliche Sittengesetz. Wenn sich einzelne Laster, wie Luxus und Verschwendung als nützlich erweisen, so liegt der Grund hierfür nicht in der Natur des Lasters selbst, sondern in der

göttlichen Verknüpfung der Dinge. Gegen Mandeville und Macchiavelli erhebt er in gleicher Weise den Vorwurf, daß der Kern ihrer Theorien nicht originell sei, sondern auf der mißverstandenen Auffassung der alten Philosophen beruht. Als Quellen Macchiavellis sucht er einzelne Anschauungen bei Aristoteles und Xenophon nachzuweisen.

Den Hauptirrtum des Italieners sieht R. in der falschen Beurteilung der „utilitas." Die Ausübung unerlaubter Herrschaftsansprüche nur des Nutzens einzelner wegen verstößt gegen die moralphilosophischen, wie gegen die politischen Grundsätze, denn nur der Nutzen der Gesamtheit kann Ziel einer gesetzmäßigen Staatsregierung sein. In Macchiavelli sieht er einen Vorläufer der Monarchomachen, deren Anschauungen er gleichfalls verwirft. Für R. war die Annahme einer absoluten Regentschaft selbstverständlich, und damit ohne weiteres ein Auflehnen gegen die Person des Herrschers abgelehnt. Die unteren Obrigkeiten haben ihren Ursprung und ihre Berechtigung in der Macht des Oberregenten. „Die Gesetze haben nicht allein ihr erstes Dasein und ihren ersten Ursprung von des Oberregenten Macht, sondern auch ihre Dauer von dem fortfahrenden Einflusse dieser Macht" (W. 589). Die Hauptaufgabe des Herrschers besteht neben der Sorge für die Wissenschaft (T. T. 399) und dem Bestreben auch aus den Lastern Gutes für die Gesellschaft zu ziehen (W. 685), hauptsächlich in der Sorge für die Vollkommenheit seiner Untertanen und in der Förderung einer reinen tätigen Religion, welche der Sittlichkeit höhere Beweggründe gibt (T. T. 399, W. 749). Die Aufgabe der religiösen Grundlage würde den Ruin des Staates herbeiführen. „Ein Staat von Atheisten muß in sich selbst verfallen", da die Grundlage der Sittlichkeit fehlt (W. 746 f.) Trotz seiner Verteidigung der Toleranz, welche konsequenterweise jeden Einfluß des Staates auf die Religion und umgekehrt ausschließt, mußte R. zu der Forderung einer religiösen Grundlage für das Staatswesen kommen, weil ja im Grunde genommen Religion und Moral bei ihm identisch sind.

§ 15.

Die Erziehung.

Eine der Hauptaufgaben des Staates ist bei R. die Erziehung, denn sie führt den Menschen auf den Weg zur Vollkommenheit und Glückseligkeit. Die Darlegungen des R. über diesen Gegenstand bekommen ein erhöhtes Interesse, wenn wir bedenken, daß er der Lehrer Basedows war und daß dieser die von ihm erhaltenen Anregungen rühmend hervorhebt. R. hat der Pädagogik mehrere Programme gewidmet. Er klagt hier in bitterer Weise über die Vernachlässigung der Familienerziehung, welche teils aus Armut, teils aber auch aus dem Unverstand und der Unlust der Eltern hervorgehe. In den Hofmeistern sieht er nur einen schwachen Ersatz wahrer Familienerziehung. In den öffentlichen Schulen ist es nach ihm nicht besser bestellt, sie beschränken sich auf Gedächtnisformeln und rein mechanische Kenntnisse, statt eine Tugendlehre zu geben. Das Lehrermaterial ist ungenügend und „damit ja nicht viele tüchtige Männer an Schulen zu dienen Lust bekommen mögen, so lohnet man sie wohl mit Hunger und Verachtung." Die Universitäten lassen „der rasenden Wildheit" Tür und Tor offen. Elegisch sagt er: Diese Erziehung ist es, welche uns die Bürger gibt, Wunder! daß sie noch so viele Gute oder Leidliche liefert (W. 563 f.).

Was seine positiven Anschauungen angeht, so gründet er die Notwendigkeit der Erziehung auf die menschliche Natur, sie verlangt Ausbildung und Pflege und zwar muß diese mit dem frühsten Alter beginnen, wo die Veranlagung zur Tugend noch am reinsten erhalten ist.

Die erste Ausbildung zu einer „menschlichen Lebensart" fällt den Eltern anheim, welche die körperliche und geistige Entwicklung durch gelegentliches Eingreifen und durch eigenes Beispiel fördern müssen (W. 663 ff.). Da jedoch Armut, Unlust und Mangel an Zeit viele Eltern an der Er-

füllung ihrer Verpflichtung hindert, so muß sich der Staat der Erziehung annehmen. Aufgabe der öffentlichen Schulen ist Einführung in die Tugend- und Religionslehre. Vor dem Religionsunterricht verlangt R. „Anleitung zu ehrbarer Sitte“ (Apologie 608 f.). Die Einführung in die Religionswahrheiten muß Rücksicht auf das kindliche Alter nehmen. Der blinde Wortglaube und das übliche Einprägen der Religionswahrheiten durch Betonung der ewigen Strafe und Belohnung ist nach R. strengstens zu verwerfen. „Nichts hemmt das Nachdenken mehr als die Furcht“ (Apologie 563). Von besonderem Interesse ist einerseits die Forderung an die Erziehung, „neben der erwählten Lebensart den Geschmack an irgend einer Beschäftigung des Verstandes zu wecken“ und anderseits der Plan, den R. zu einer Findlingsschule entwirft. Diese soll Findlinge, Waisen und uneheliche Kinder aufnehmen und zu brauchbaren Mitgliedern der Gesellschaft heranbilden (W. 565).

Für die höheren Schulen wünscht R. die Aufnahme von Logik und Ethik in die Unterrichtsgegenstände „quarum illa intellectus medicina dicta est a nonnullis, haec medicina voluntatis dici iure suo posset; illa verum a falso distinguendum, haec ad bonum prae malo appetendum comparata est ex quibus demum divina ac stabilis oritur hominum felicitas.“ In 2 Programmen, De Genio Socratis u. De usu philosophiae usw., verbreitet er sich in feinsinniger Weise über die höhere Pädagogik.

R. verlangt philosophische Durchbildung der Lehrer zur Beurteilung der methodischen Fragen. Durch das Studium der Philosophie soll der Lehrer von einem leeren Wort- und Gedächtnisunterricht abgehalten werden, der den Schülern nur Qual verursacht, während doch der wahre Unterricht die Freude des Zöglings wachrufen soll. Vor allem aber soll die Philosophie den Lehrer anleiten zum Studium der individuellen Veranlagung der Schüler und zu dementsprechender Einwirkung. Für die Unterrichtsmethode verlangt er das Aufsteigen vom Leichteren zum Schwereren. Als

ihre Hauptaufgabe sieht er die Ausbildung der Urteilskraft und die Stärkung des sittlichen Bewußtseins an.

In seinem Programm De genio Socratis stellt er die Methode des Sokrates als vorbildlich hin, warnt aber zugleich vor Übertreibungen, um nicht das Disputieren zur „Schwatzhaftigkeit" herabsinken zu lassen, und um nicht durch die ständige Betonung der Tugend Heuchelei zu erzeugen.

Die Naturwissenschaft und Mathematik wünscht er gepflegt zu sehen zur Erlangung der tranquillitas mentis.

Das Verhältnis von Schüler und Lehrer soll nicht zur Schultyrannei ausarten, sondern auf Liebe und Achtung basieren.

Die angeführten Bemerkungen lassen erkennen, daß wir in R. eine feinfühlige pädagogische Natur vor uns haben und wir begreifen das Lob, welches Basedow seinem Lehrer spendet. Es ist aufklärerischer Geist, welcher uns aus diesen Ausführungen entgegenweht. Die meisten Fragen, welche R. anschneidet, gehörten ja zu den ständigen Problemen, welche bei allen aufklärerischen Pädagogen mehr oder weniger behandelt werden. R. hält sich aber zu seinen Gunsten in seiner ruhigen eklektischen Art und Weise fern von den Übertreibungen der Aufklärungspädagogik.

Zusammenfassung.

Die sittlichen Anschauungen unseres Philosophen stehen im innigsten Zusammenhange mit seiner Religionsphilosophie und Teleologie.

In der Religion sieht er den Ausgangspunkt aller Moralprinzipien. Infolge eines Ablehnens jeder übernatürlichen Offenbarung enthält die Religionsauffassung einen reinen vernunftgemäßen und damit moralischen Karakter. Sie liefert der Sittenlehre die Grundlage in den Begriffen der Unsterblichkeit und des freien Willens. R. bahnt die später

von Mendelsohn vollzogene Identifizierung von Religion und Moral an.

In der Teleologie geht er aus von dem Begriff der Vollkommenheit und Glückseligkeit, welche er in den Mittelpunkt des sittlichen Strebens stellt. Die Glückseligkeit ergibt sich aus der Lust. R. unterscheidet 3 Arten, sinnliche, Verstandes- und Gemütslust.

In diesen Darlegungen tritt uns

1. eine stark rationalistische Richtung und
2. ein gemäßigter Utilitarismus entgegen.

In der Darstellung des Bösen nimmt R. einen einseitigen optimistischen Standpunkt ein.

Die Kritik des Christentums und Atheismus geht in erster Linie vom moralischen Gesichtspunkte aus. In letzterem sieht er den Ruin jeglicher Moral und moralischer Einrichtungen. Im Christentum erkennt er zwar einen guten Kern an, welcher aus der natürlichen Religion übernommen ist. Die speziell christlichen Begriffe der Sünde, Genugtuung und Strafe lehnt er ab.

In seinen Anschauungen über den Staat geht R. im Gegensatz zu Rousseau von einem angeborenen Geselligkeitstrieb aus, er wendet sich gegen die Darlegungen von Macchiavelli und Mandeville, welchen er Verstöße gegen die Moral- und Staatslehre vorwirft und deren Theorien er auf Mißverständnisse in der Auffassung alter Philosophen zurückführt.

Lebenslauf.

Ich, Hermann Edwin Richardt, katholischer Konfession, bin am 10. November 1882 in Küllstedt, Provinz Sachsen, geboren. Meine Vorbildung empfing ich zuerst bei Herrn Pfarrer Schuchard in Pfaffschwende (Prov. Sachsen) und darauf auf dem Gymnasium zu Heiligenstadt, welches ich 7 Jahre besuchte. Im Sommersemester 1902 wurde ich in Freiburg i. B. als Studierender der Rechtswissenschaft immatrikuliert. Ich hörte dort die Professoren Schmidt und Eisele. Im Wintersemester 1902/3 änderte ich in München mein Studium, um Geschichte und Philosophie zu studieren. Ich hörte dort die Professoren Granert, Jansen, Paul, Oberhummer, Heigel, Pöhlmann und Munker. Im Wintersemester 1903/4 wurde ich in Leipzig immatrikuliert. Ich hörte hier die Professoren v. Bahder, Barth, Berger, Birch-Hirschfeld, Buchholz, Brandenburg, Friedrich, Heinze, Hirt, Jungmann, Kirn, Köster, Kötzschke, Lamprecht, Partsch, Ratzel, Seeliger, Volkelt, Wachsmuth, Witkowski und Wundt. Allen meinen verehrten Lehrern, besonders den Herren Professoren Heinze und P. Barth, welche mir bei Abfassung der Arbeit in freundlichster Weise ihre Unterstützung zuteil werden ließen, sage ich meinen herzlichsten Dank.